Nikolai Berdiaev



Spirit și libertate



Nikolai Berdiaev

SPIRIT ȘI LIBERTATE

Încercare de filosofie creștină





Colecţia de studii şi eseuri

Redactor: Eugenia Petre

Şos Ştefan cel Mare nr.2
71216 Bucureşti 2
ROMANIA
tel. (00401) 2104593
fax. (00401) 2106987

Traducere după: *Esprit et liberté*
Essai de Philosophie Chrétienne de Nicolas Berdiaeff
Éditions „Je Sers"
Société Commerciale d'Edition et de Librairie
Paris 1933

ISBN 973-9131-44-1

Nikolai Berdiaev

SPIRIT ȘI LIBERTATE

Încercare de filosofie creştină

Traducere de Stelian Lăcătuş

Postfaţă de Gheorghe Vlăduţescu

PAIDEIA 1996

„Dar vine ceasul, şi acum a şi venit, când închinătorii adevăraţi se vor închina Tatălui în Duh şi în Adevăr, fiindcă astfel de închinători doreşte şi Tatăl. Dumnezeu este Duh şi cine se închină Lui, trebuie să I se închine în Duh şi Adevăr."

Ioan IV, 23-24.

Nikolai

PREFAŢĂ
la ediţia franceză

Realizând traducerea acestei lucrări, scrisă acum aproape opt ani, am simţit că se pot naşte unele neînţelegeri în spiritul cititorului francez şi am gândit că ar fi util în chip de prefaţă să dau aici unele lămuriri.

Mai întâi e anevoios de a aduce categoriile gândirii religioase şi filosofice ruse, în această limbă intelectuală care e limba franceză. Apoi, chiar problemele se pun de o manieră diferită; divergenţele există, nu numai în construcţia şi terminologia celor două limbi, dar şi în tradiţiile religioase şi şcolile filosofice. Problemele ce par să aibă o importanţă fundamentală pentru filosofia religioasă rusă, şi în jurul cărora a fost susţinută o luptă timp de decenii, pot părea neînsemnate conştiinţei franceze şi să-i rămână străine. Un singur şi acelaşi cuvânt poate primi cele mai diverse interpretări. Din punct de vedere filosofic sunt legat de filosofia germană, şi chiar când lupt cu idealismul său şi mă străduiesc să-l depăşesc, păstrez adesea, totuşi, terminologia şi maniera sa de a pune problemele.

Or, gândirea filosofică germană e întotdeauna dificil de tradus în franceză. Încă şi mai îndepărtată, fiindcă îi este total necunoscută, trebuie să pară filosofia religioasă rusă ce deţine propria tradiţie. Nu aş putea spune că-mi dă satisfacţie totul în această carte. Astăzi, aş exprima unele idei diferit şi cu mai multă precizie.

Lucrarea ce o voi termina „Menirea omului" , needitată încă în limba franceză, exprimă poate mai bine concepţia mea despre lume. Dar e imposibil de a lua o lucrare ca expunere completă a unui sistem, ea reflectă o experienţă spirituală. Nu aş dori ca această carte să fie înţeleasă ca opoziţie radicală a creştinismului răsăritean faţă de cel occidental, aceasta nu va corespunde stării mele de spirit ecumenic, dar era indispensabilă revelarea caracterului gândirii creştine ruse.

Cred profund în existenţa unei unice spiritualităţi creştine şi aştept de la ea o renaştere. Elementul raţionalist şi juridic al teologiei catolice şi al organizării bisericii catolice îmi e străin şi i se opune altă formă spirituală, dar ştiu ce diversitate, ce bogăţie şi ce complexitate comportă lumea catolică. Eu totuşi iubesc şi apreciez viaţa spirituală a catolicismului.

În ceea ce priveşte protestantismul înclin să-mi precizez şi mai mult atitudinea faţă de barthianism.

Filosofia mea aparţine genului de filosofie a existenţei (Existenzphilosophie).

Propria concepţie filosofică despre lume se distinge esenţial de cea a lui Heidegger şi Jaspers şi a fost elaborată în afara tuturor curentelor ce-şi au originea în Kierkegaard.

Am crezut întotdeauna că filosofia nu ar putea fi decât una, a existenţei omeneşti, neaparţinând obiectelor.

Gândirea rusă avea tendinţa elaborării unei filosofii a existenţei, era orientată spre viaţa concretă, către existent. Totuşi aici fiind vorba de o filosofie a religiei şi nu de o teorie a cunoaşterii, nici de metafizică, prefer să folosesc termenul „viaţă" ce aparţine Evangheliei, legat de spiritualitate, decât termenul existenţă.

Uneori cuvântului „viaţă" i se dă un sens biologic, îl găsim cu acest sens chiar la Bergson şi Nietzsche, dar filosofia vieţii este pentru mine o sursă şi o hrană religioasă. Se distinge radical de cea profesată de gânditorii contemporani, având doar o asemănare formală.

Socotesc că problema religioasă este problema centrală a omului, cea a antropologiei religioase nepusă de exemplu la Heidegger. Este o mare diferenţă între curentele gândirii ruse creştine, ivite din sec. al XIX-lea şi curentele gândirii occidentale europene, catolică şi protestantă. Gândirea occidentală creştină, ce s-a îndepărtat de izvoarele ei şi a trecut prin perioada creaţiei umaniste, doreşte să se întoarcă la sursele ei.

Thomismul revine la gândirea catolică a Evului Mediu şi la cel mai curat reprezentant, Sf. Thoma; barthianismul la sursele Reformei, la Luther şi Calvin. Creştinismul rus întotdeauna s-a păstrat lângă sursele primitive, nu s-a simţit nevoia revenirii la origini.

Trezirea gândirii creştine ruse din sec. al XIX-lea şi al XX-lea a ridicat problema unei mişcări creatoare în creştinism.

Această problemă religioasă, a actului creator prin om, e pusă cu mai multă ascuţime de gândirea rusă, decât de gândirea Occidentului, unde renaşterea umanistă se orienta spre viitor şi renaşterea creştină spre trecut. În gândirea creştină rusă nu există „modernism" în sensul catolic şi protestant al cuvântului.

„Noul" în creştinism va îmbrăţişa mai mult un caracter pneumatic şi mistic, decât un caracter ştiinţific umanist sau social, e important deci să se ţină seama dacă se doreşte înţelegerea caracterului acestei lucrări.

N. Berdiaev

INTRODUCERE

În cartea sa „Pelerinul Absolutului" Léon Bloy afirmă că: „Suferinţa trece, dar că am suferit nu trece niciodată" . Trebuie dat acestui aforism remarcabil sensul cel mai larg. Putem depăşi experienţa vieţii, dar experienţa trăită rămâne pentru totdeauna zestrea omului şi măreţia realităţii din viaţa spirituală. Nu este nici o posibilitate să ştergi faptul trăit. Ceea ce a fost, continuă să existe sub o formă transfigurată. Omul nu este o fiinţă absolut împlinită, se formează şi se creează în experienţa vieţii, în lupta spiritului, în probele destinului.

Omul nu e decât planul lui Dumnezeu.

Creştinismul ne învaţă că trecutul se poate depăşi şi poate fi învins, poate fi răscumpărat, ispăşit şi iertat; naşterea într-o nouă viaţă e posibilă.

Dar în orice viaţă nouă, transfigurată, intră experienţele, ce nu pot dispărea fără să lase urme. O suferinţă poate fi depăşită, bucuria, fericirea pot renaşte, dar în orice nouă bucurie, în orice nouă fericire va intra misterios suferinţa trăită; bucuria şi fericirea vor fi de acum încolo diferite. Îndoielile torturante pot fi dominate, dar în credinţa câştigată se va revela profunzimea acestor incertitudini. Aceeaşi

Libertatea cu dialectica ei interioară, cu destinul tragic ce îl poartă în sine, e o experienţă inerentă însuşi creştinismului. Cel ce a depăşit definitiv seducţiile şi tentaţiile umanismului, cel ce a descoperit neantul divinizării omului de către om, niciodată nu mai poate renunţa la libertatea ce l-a condus la Dumnezeu, la această experienţă definitivă ce l-a eliberat de Rău. Nu se poate menţine pe un teren abstract problema libertăţii religioase şi nici tratarea ei din punct de vedere static.

Eu am venit la Hristos prin libertate, prin experienţa intimă a darurilor libertăţii, credinţa mea creştină nu este credinţa datinilor patrimoniale primite ca moştenire, ci am moştenit-o printr-o torturantă experienţă de viaţă interioară. Nu cunosc constrângere în viaţa mea religioasă, nu cunosc experienţa credinţei sau religiozităţii autoritare. Se pot opune acestui fapt formule dogmatice şi teologii abstracte? Nu, căci pentru mine nu vor fi niciodată cu adevărat convingătoare. Libertatea m-a condus la Hristos şi nu voi cunoaşte alt drum ce duce la El. Toţi cei ce au părăsit creştinismul-autoritate nu pot reveni decât la creştinismul-libertate. Aici e un adevăr al vieţii experimentale şi dinamice, ce nu se poate lega de nici o concepţie în legătură cu libertatea şi harul. E o problemă de cu totul alt ordin.

Admit că m-a condus harul la credinţă, dar acest har l-am trăit în deplină libertate. Cei ce au venit la creştinism prin libertate, îi aduc un spirit de libertate. Creştinismul lor e desigur mult mai spiritual, e născut în spirit-duh şi nu în carne şi sânge. Experienţa libertăţii spiritului e de neşters, dar arbitrariul în libertate e un rău ce trebuie depăşit.

Cei a căror religiozitate este autoritară şi ereditară vor înţelege întotdeauna greşit oamenii veniţi la religiozitate prin libertate, prin imanenţa tragică a experienţei trăite.

Viaţa religioasă trece prin trei stadii caracteristice:

- prin stadiul obiectiv, popular şi colectiv, natural şi social;
- prin stadiul subiectiv, individual ce ridică sufletul şi spiritul;
- prin cel ce se înalţă până depăşeşte opoziţia între obiectiv şi subiectiv şi atinge cele mai înalte trepte de spiritualitate.

Apariţia creştinismului a fost condiţia trecerii de la religia obiectivă şi populară la religia subiectivă şi individuală. Dar cu timpul, creştinismul s-a răspândit şi cristalizat într-o religie obiectivă şi populară, socială şi colectivă. Tocmai această formă a creştinismului suferă acum o criză.

Viaţa religioasă trece printr-o fază subiectivă şi individuală ce nu poate fi ultima şi care trebuie depăşită. Sunt două stări sufleteşti ce se înfruntă în cursul întregii istorii a umanităţii şi care sunt înţelese cu dificultate. Prima aparţine colectivului, majorităţii sociale şi exterioare, ea predomină în istorie, cealaltă aparţine individualităţii spirituale, minorităţii alese şi semnificaţia sa e mult mai ascunsă în istorie. Le-am putea numi: starea „democratică" şi starea „aristocratică" .

Socialiştii afirmă că în toată istoria societăţii omeneşti, minoritatea privilegiată a exploatat majoritatea dezmoşteniţilor. Dar există un alt adevăr mai profund şi mai puţin aparent la prima vedere: colectivul, majoritatea cantitativă, întotdeauna a oprimat şi persecutat, în istorie, minoritatea calitativă, purtătoare a Erosului divin, individualităţile spirituale orientate spre culmi. Istoria s-a elaborat pentru omul mediu, pentru colectiv, pentru el s-au creat Statul, familia, instituţiile juridice, şcoala, ansamblul obiceiurilor şi regulilor, organizarea exterioară a Bisericii; pentru el s-au adaptat cunoaşterea, morala, dogmele religioase şi cultul.

El, acest om mijlociu, acest om al massei, care a fost stăpânul istoriei, a pretins întotdeauna că totul se face pentru el, că totul îi revine lui, nivelului său, intereselor sale. „Dreapta" și „stânga" , conservatorii și revoluționarii, monarhiștii și socialiștii aparțin egal acestui tip colectiv „democratic" .

Conservatorii, monarhiștii, partizanii autorității nu sunt mai puțin „democratici" decât cei ce se intitulează puțin „democrați" .

Pentru acest colectiv social, pentru acest om al massei s-au creat monarhiile, pentru el se întărește autoritatea ierarhică, pentru el se conservă vechile instituții, tot pentru el se desființează și se fac revoluțiile.

Monarhiile absolute și republicile socialiste sunt la fel de necesare masselor, la fel adaptate omului mediu. Acesta a dominat atât în nobilime, după cum domină în burghezie, în clasele țărănești și muncitorești. Niciodată nu s-au stabilit pentru aristocrația spirituală guvernele, nu s-au elaborat constituțiile, metodele de cunoaștere și creație.

Sfinții, profeții, geniile, oamenii unei vieți spirituale superioare, capabili de o creație autentică nu au ce face cu monarhia, cu republica, cu conservatorismul și revoluția, cu constituția și școala.

Categoria aristocrației spirituale nu poartă pentru ea greutatea istoriei. Ea se supune instituțiilor, reformelor și metodelor vechi și noi, în numele „poporului" , al colectivului, în numele fericirii omului mediu. Evident această categorie de aristocrație spirituală și acești oameni aleși, trăind în Erosul divin, aparțin rasei căzute din Adam și suportă din acest fapt, consecințele păcatului ce trebuie să fie expiat.

Nu se pot izola de „lume" și trebuie să îi suporte povara, trebuie să servească universala cauză a eliberării și civilizației. Nu putem decât să deplângem orgoliul oamenilor

care, crezând că aparţin unei naturi superioare, dispreţuiesc pe cei mici şi nu voiesc să ajute lumea să se ridice.

Dar oamenii de tip aristocratic şi spiritual, care nu sunt responsabili de calităţile naturii lor, în realitate au un destin amar şi tragic în lume, căci nu se pot adapta nici unei convenţii sociale, nici unui regim de gândire a omului mediu; categoria lor e oprimată şi persecutată în istorie. Oamenii de tip „democratic" , orientaţi către masse, spre organizarea vieţii colectivităţii, pot fi dotaţi cu mari talente, categoria lor poate avea oamenii săi mari, eroii săi, geniile şi sfinţii săi, iar oamenii de tip „aristocratic" orientaţi spre celelate lumi, spre crearea de valori inutile omului mediu, pot fi lipsiţi de geniu, le pot fi inferiori prin forţa şi talentul lor. Dar ei posedă o alcătuire spirituală diferită, care e în acelaşi timp mai sensibilă, mai complexă şi mai subtilă decât cea a „pachidermelor" categoriei democratice. Ei suferă mai mult pentru „lume" , din cauza urâţeniei ei, a asprimii ei, a decăderii ei, decât oamenii orientaţi spre masse, spre colectiv.

Chiar marii oameni de tip „democratic" au simplitatea sufletului ce-i pune la adăpost de „lume" atunci când această „lume" loveşte personalităţile spirituale puţin adaptate ei. Cromwell sau Bismark au fost dintre aceştia, cum sunt într-un anume sens toţi oamenii de acţiune, toţi marii oameni de stat sau marii revoluţionari. Se mai poate găsi această simplitate a sinelui la numeroşi învăţaţi ai Bisericii, care adesea au aparţinut tipului democratic.

Din acest punct de vedere gnosticii prezintă un interes cu totul deosebit.

Mulţi dintre ei aparţin tipului aristocraţiei spirituale; se pare că ei nu s-au putut împăca cu democratismul Bisericii creştine. Întrebarea nu este să ştim dacă ei cunoşteau adevărul, Biserica a avut raţiuni profunde să lupte contra

lor şi să-i condamne, pentru că dacă aceştia ar fi triumfat, creştinismul n-ar fi fost niciodată victorios în istorie, s-ar fi transformat într-o sectă aristocratică. Dar problema în sine de care se leagă gnoza e tulburătoare, profundă, eternă şi are importanţa sa chiar în epoca noastră.

Adevărul absolut al revelaţiei se estompează şi se asimilează diferit după alcătuirea şi nivelul spiritual al celui ce primeşte. Trebuie recunoscută ca absolută şi imobilă forma revelaţiei creştine, destinată omului mediu? Omul mai spiritual, mai complex şi subtil, care a primit partea marilor daruri ale gnozei, trebuie să se adapteze acestui nivel, să coboare spiritualitatea în numele massei, în numele comuniunii, cu tot poporul creştin? Viziunea ecumenică poate fi aceeaşi cu viziunea colectivă a poporului credincioşilor? Calea ce duce la obţinerea darurilor Sfântului Duh, la perfecţiunea spirituală, la sfinţenie, este unica măsură a nivelului spiritual şi unica sursă de gnoză religioasă? E o problemă tulburătoare ca cea a sensului religios al aptitudinilor, al darurilor omeneşti.

Ea i-a frământat pe gnostici, pe unii învăţaţi ai Bisericii, mai ales pe Clement al Alexandriei şi Origen, care şi ei erau gnostici creştini. Această problemă o punea Soloviov; se pune în zilele noastre conştiinţei religioase; ea face parte din marile probleme creştine. Întrebările de conştiinţă şi ale cunoaşterii creştine trebuie rezolvate într-un spirit „democratic" , vizând ansamblul omenirii, sau o soluţie mai intimă, inaccesibilă şi inutilă masselor, e posibilă şi tolerată?

Există în creştinism o sferă unde se pot ridica problemele, un domeniu în care gnoza să fie mai aprofundată?

„V-am hrănit cu lapte, nu cu bucate tari, căci nu le puteţi suferi; şi nici acum chiar nu le puteţi suferi, pentru că tot lumeşti sunteţi" (Sf. Pavel).

Creştinismul democratic e hrănit „cu lapte" pentru că e îndreptat spre „lume" .

Şi Biserica are dreptate să acţioneze aşa. Dar aceasta nu rezolvă problema posibilităţii şi a altei hrane pentru foamea spirituală nesăturată.

Istoria spiritului uman mărturiseşte că de fapt calitatea aspiraţiilor şi a aptitudinilor spirituale nu este în proporţie cu perfecţiunea şi sfinţenia, cum înfăţişează predominant Biserica. Există o ierarhie naturală a temperamentelor spirituale şi a darurilor spirituale. Există fiinţe în care predomină spiritul, altele în care predomină sufletul. Prin aceasta nu se poate afirma că primele ar fi perfecte, că au obţinut mai multă sfinţenie şi mai mult har.

Oamenii „spirituali" să nu se supraaprecieze, să nu se mândrească faţă de oamenii „psihici" , deoarece nu sunt mai buni şi cu merite mai multe. În majoritatea cazurilor, aceştia sunt mai nefericiţi în lume; poartă răspunderi dintre cele mai grele; îi sfâşie cele mai mari contradicţii interioare şi câştigă cu mult mai multă dificultate deplina armonie a personalităţii ca şi echilibrul cu lumea ce-i înconjoară. Sunt mai singuratici. Dar diferenţa temperamentelor spirituale şi a darurilor e determinată de Dumnezeu, nu de către om. Greşeala vechilor gnostici pe care o denunţa Biserica, rezidă în orgoliul lor spiritual. Nu puteau accepta că vestea bună a mântuirii şi venirii Împărăţiei lui Dumnezeu a fost adusă de Hristos pentru întreg universul, pentru toţi şi totul. Rasa " pnevmaticilor" era, după ei, separată etern de cea a oamenilor „psihici" şi a celor cu totul lumeşti. Aceştia nu vor putea să se ridice spre o lume spirituală superioară, erau condamnaţi să rămână în „adâncuri" , pentru ei izbăvirea, mântuirea, nu se îndeplineau.

Ideea transfigurării inferiorului în superior era inaccesibilă conştiinţei gnostice. De aceea ei nu vor deveni adevăraţi creştini niciodată.

Prin aceasta sunt înrudiţi păgânului Plotin, cu toate că acest ultim reprezentant al spiritului elenic i-a combătut. V. Soloviov a concluzionat foarte bine că pentru gnostic procesul universal a rămas neproductiv, deoarece nu poate concepe că inferiorul se transfigurează în superior.

„Spiritualul" , detaşat de restul lumii, se lansează spre culmi, în timp ce „lumescul" e precipitat în adâncuri. De aici nu reiese însă nimic pentru că „spiritualul" aparţine *ipso facto* lumii superioare, şi „lumescul" lumii inferioare. Gnosticii n-au înţeles misterul libertăţii, al libertăţii în Hristos, cum n-au înţeles misterul iubirii.

Aici e un disperat dualism, ce răstoarnă adevărata ierarhie a fiinţei.

Gnosticii n-au întrevăzut ordinea valorilor pe care se aşează universul creştin şi unde treapta supremă e organic legată celei mai coborâte trepte, servind astfel cauza transfigurării şi a mântuirii universale. Ei au interpretat greşit principiul ierarhiei. Gnoza supremă a oamenilor „spirituali" e necesară cauzei mântuirii şi transfigurării oamenilor „lumeşti-trupeşti" . Oamenii spirituali trebuie să se consacre spiritualizării acestora, ridicării pe cele mai de sus trepte. Originea răului este spirituală, nu trupească. Biserica a condamnat cu justeţe orgoliul gnosticilor, dualismul lor disperat, sentimentul puţin fratern şi golit de iubire ce-l arătau pentru lume şi oameni. Dar conştiinţa Bisericii era orientată, de preferinţă, spre omul mijlociu, omul massei, ea era dornică să-l conducă, era preocupată de marea operă a mântuirii sale.

Cenzurând gnosticismul, afirma şi legaliza, într-un fel agnosticismul. Însăşi problema care tulbura profund şi sin-

cer gnosticii a fost, ca să spunem aşa, recunoscută ca inadmisibilă şi ilegală în creştinism. Cele mai înalte aspiraţii ale spiritului, setea unei cunoaşteri aprofundate a misterelor divine şi cosmice, au fost adaptate nivelului mediu al omenirii.

Nu numai gnoza lui Valentin, dar şi a lui Origen, a fost recunoscută ca inadmisibilă şi periculoasă, cum e acum cea a lui Soloviov.

A fost elaborat un sistem de teologie ce a devenit obstacol gnozei superioare. Numai marii mistici creştini au creat o trecere peste aceste frontiere. Cunoaşterea vechilor gnostici trebuie să recunoaştem era tulbure, nu era eliberată de demonolatrie; creştinismul se afla în ea amalgamat la cultele păgâne, la înţelepciunea păgână. Totuşi poate să existe o cunoaştere creştină superioară, mai luminată, ce nu va mai fi exclusiv exoterică şi adaptată intereselor colectivului cum este în sistemele dominate de teologia oficială. Pot exista în creştinism, nu numai Sf. Thoma d'Aquino, dar şi J.Böhme, nu numai mitropolitul Filaret, dar şi V. Soloviov. Dacă oamenii „spirituali" nu trebuie să ajungă vanitoşi prin treapta pe care au atins-o şi să se separe de oamenii „psihici" şi de oamenii „trupeşti-lumeşti", atunci ei nu trebuie să conchidă că aceştia nu există, nici să respingă aspiraţiile spiritului şi setea lor torturantă, afirmând că nu pot avea cunoaştere „superioară spirituală".

Aceasta ar echivala, într-un sens opus, aceleiaşi distrugeri a ierarhiei organice ce o găsim deja la gnostici.

Lumea reneagă şi dispreţuieşte cu uşurinţă viaţa spirituală, orice aspiraţie a spiritului, orice cunoaştere superioară; ea preferă ca ele să o împiedice în lucrarea organizării universale şi lesne să treacă peste aceasta.

Aceasta se proclamă în dreapta şi în stânga prin mii şi milioane de glasuri. De asemenea, nu poate fi nimic mai

penibil decât să auzi cum conştiinţa Bisericii subscrie la negarea spiritului profesată de Stat, negaţie care, la hotarele lumii, în comunismul ateu se va transforma în exterminarea definitivă a spiritului, a vieţii şi aristocraţiei spirituale. „Nu stingeţi duhul" ni s-a spus; or să renegi problematica conştiinţei creştine, înseamnă să uiţi acest precept. Lucrarea având ca scop luminarea lumii nu cere o micşorare a calităţii spiritului.

De asemenea, problema ce se pune înainte de toate, e cea a spiritului şi a vieţii spirituale.

**

Aş dori să se înţeleagă bine ce voiesc să exprim în această carte.

Recunosc că sunt câteva lucruri esenţiale ce nu le pot traduce în cuvinte, nu-mi pot descoperi gândurile intime. E foarte dificil de găsit o formă de expresie ce redă ideea esenţială exact, prin care ea trăieşte în sine. Tot ce scriu în această carte e legat de problematica torturantă a spiritului.

Potrivit înfăţişării gândului, îmbrac întrebările tulburătoare într-o formă şi afirmativă şi ascunsă, iar problemele le pun sub forma certitudinii.

Dar gândirea mea, în fiinţa mea interioară, e cea a unui om ce îşi pune întrebări, fără să fie un sceptic. Pentru soluţia acestor probleme ale spiritului,dar mai ales a problemei unice a relaţiilor dintre om şi Dumnezeu, omul nu poate avea sprijin din afară. Aici, nici un „stareţ" oricât de înaintat în viaţa spirituală, nu va putea veni în ajutor. Toată problema rezidă în faptul că trebuie să descopăr eu însumi ce mi-a ascuns Dumnezeu.

Dumnezeu aşteaptă de la mine un act de libertate, o creaţie liberă. Libertatea şi creaţia mea sunt ascultarea de voinţa secretă a lui Dumnezeu, care aşteaptă de la om

altceva şi mult mai mult decât se înţelege în mod obişnuit vorbind despre voinţa Sa. Poate ar trebui să se ocupe, nu de metafizica abstractă a lui Dumnezeu, ci mai ales de psihologia concretă a lui Dumnezeu.

E posibil să curgă sânge din Dumnezeu văzând câţi oameni înţeleg servil voinţa Sa şi o împlinesc pur formal. Voinţa divină trebuie împlinită până la capăt. N-a voit Dumnezeu ca omul să fie un creator liber? Şi nu iubeşte El şi pe Nietzsche care luptă împotriva Lui?

Cartea mea nu e o carte de teologie, nu e scrisă după o metodă teologică; nu aparţine unei şcoli filosofice; face parte din înţelepciunea profetică, spre deosebire de filosofia ştiinţifică, ca sa folosim terminologia propusă de Jaspers[1]. Conştient am evitat un limbaj şcolăresc.

Este o carte de teosofie liberă, scrisă în spiritul filosofiei religioase şi al gnozei libere.

Conştient am depăşit în ea limitele cunoaşterii filosofice, teologice şi mistice, pe care gândirea occidentală le stabileşte şcolii catolice sau protestante cât şi filosofiei academice.

Mă recunosc a fi teosof creştin, în sensul în care au fost Clement al Alexandriei, Origen, Sf. Grigorie de Nyssa, J. Böhme, Sf. Martin, Fr. Baader, V. Soloviov. Toate puterile spiritului meu, ca şi cele ale conştiinţei mele sunt îndreptate către pătrunderea absolută a problemelor ce mă tulbură. Şi scopul meu e mai puţin de a le da o soluţie sistematică, cât de a le pune mai viguros în faţa conştiinţei creştine. Nu trebuie să se vadă în această carte cuvântul dirijat împotriva sfinţeniei Bisericii.

Mă pot înşela mult, dar dorinţa mea nu este de a aduce vreo erezie, sau un protest ce creează schismă.

1 Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1922.

Eu evoluez în sfera problematicii creştine; ea pretinde eforturi creatoare de gândire şi cele mai diverse opinii firesc, sunt autorizate.

Paris-Clamart 1927

CAPITOLUL I

SPIRIT ŞI NATURĂ

I.

Noi am pierdut orice încredere în posibilitatea şi rodnicia unei metafizici abstracte. Metafizica abstractă s-a fondat pe esenţializarea fenomenelor vieţii psihice omeneşti, a fenomenelor lumii materiale şi pe categoriile gândirii, adică a lumii ideilor. Aşa s-au obţinut spiritualismul, materialismul, idealismul. Dar fiinţa concretă, fiinţa ca viaţă, a scăpat întotdeauna acestei învăţături metafizice. Laturile abstracte ale realităţii sau ideile abstracte ale subiectului cunoscut erau luate ca esenţă a realităţii, ca plenitudine a sa. Abstractizarea şi esenţializarea au creat metafizica atât spiritualistă cât şi materialistă.

Viaţa s-a obiectivat ca natură materială sau spirituală. Categoria esenţială a cunoaşterii acestei naturi metafizice era categoria substanţei.

Fiinţa este o substanţă obiectivă, spirituală sau materială. Dumnezeu este conceput ca substanţă, obiect, natură. Şi ideea este de asemenea substanţă.

Metafizica în toate tendinţele sale dominante a fost naturalistă şi substanţialistă. Ea înţelegea realitatea prin analogie cu cea a obiectelor materiale. Dumnezeu şi spiritul sunt o realitate de acelaşi ordin ca lumea materială.

Metafizicii naturaliste i s-a opus fenomenologia care recunoştea existenţa fenomenului, dar nu pe cea a numenului, care nega posibilitatea cunoaşterii vieţii originare. Idealismul german al sec. al XIX-lea a jucat un rol preponderent în eliberarea de orice metafizică naturalistă şi a marcat un progres în cunoaşterea spirituală.

Dar idealismul lui Hegel erija în realităţi substanţiale categoriile gândirii şi cu toate pretenţiile sale, el nu a atins concretul în spirit.

Metafizica panlogistă este la fel de departe în concretul spiritului ca metafizica naturalistă. Esenţa subiectului ce gândeşte nu atinge scopul mai mult, decât, esenţa obiectului gândit; esenţa vieţii lipseşte când se erijează conceptul subiectului în absolut, şi când se erijează în absolut natura obiectului.

Dar metafizica idealismului german e mai dinamică decât metafizica naturalistă a filosofiei pre-kantiene.

Ei îi datorează succesul său incontestabil. Acest dinamism îşi are rădăcinile în eliberarea de orice concepţie statică şi substanţialistă a naturii materiale, spirituale sau divine.

Idealismul german, cu toate lipsurile monofizismului şi abstracţiei sale, a pus problema filosofiei spiritului şi a vieţii spirituale; într-un fel el a netezit calea. A înţeles acest adevăr: că fiinţa este acţiune şi nu substanţă, mişcare şi nu imobilitate, viaţă şi nu lucru. Metafizica naturalistă care şi-a însuşit cele mai diverse forme, arăta opresiunea „spiritului" , prin „natură" şi desigur a avut o puternică influenţă asupra conştiinţei religioase şi a sistemelor de teologie. Sistemele teologice poartă în ele fatala amprentă a metafizicii obiective şi naturaliste; ele mărturisesc realismul naiv inerent concepţiei naturaliste a lumii, după care Dumnezeu este obiect, realitate obiectivă, la fel ca toate celelalte

realităţi din natură. Astfel Dumnezeu e cunoscut în categoriile naturii şi nu în cele ale spiritului; realitatea lui Dumnezeu apare extrem de asemănătoare cu aceea a substanţelor materiale.

Dar Dumnezeu este duh şi duhul este activitate. Spiritul este libertate.

Natura spiritului este opusă pasivităţii şi necesităţii; din această cauză spiritul nu poate fi substanţă. Concepţia aristotelică despre Dumnezeu, ca act pur, privează tocmai pe Dumnezeu de o viaţă interioară activă şi-L transformă într-un obiect fix. Nu mai există putere în Dumnezeu, adică nu mai e sursă de mişcare şi de viaţă. Şi thomismul, deşi a afirmat diferenţa între „natural" şi „supranatural" , se află sub imperiul metafizicii naturaliste despre divinitate. „Supranaturalul" este şi „naturalul" , un natural care este situat doar mai sus şi posedă o mai mare întindere. Cuvântul „supranatural" se compune din doi termeni ce nu implică în ei înşişi nimic concret. Filosofii se forţează în van să sugereze că o filosofie absolut autonomă, independentă de orice viaţă religioasă, de orice legătură a „vieţii" , e posibilă.

E un orgoliu care suportă cu orice preţ o pedeapsă imanentă. Eliberându-se de supunerea faţă de religie, filosofia suferă ca sclavă, jugul ştiinţei.

Niciodată n-a fost şi niciodată nu va fi o filosofie absolut autonomă, ridicându-se peste „viaţă" . Filosofia slujeşte viaţa ce ia conştiinţă de ea însăşi, este iluminarea ei; îşi împlineşte sarcina în viaţă şi pentru viaţă, întotdeauna depinde de ceea ce se împlineşte în profunzimea acestei vieţi.

Filosofia deşi a disimulat natura ei, întotdeauna e pozitiv sau negativ religioasă. Filosofia greacă considerată ca

cel mai curat model de filosofie autonomă a fost religioasă prin sursele şi patosul său, şi reflecta concepţia religioasă a grecilor. Filosofia ionienilor nu poate fi înţeleasă decât dacă se leagă cu sentimentele religioase ce le avea vechiul grec pentru natură.

Filosofia lui Platon nu poate fi descifrată decât la lumina orfismului şi a misterelor sale, unde se căuta eliberarea de rău şi de moarte. Filosofia lui Plotin şi a neoplatonicienilor se dovedeşte conştient religioasă.

Idealismul german este legat protestantismului şi unei anumite epoci din dezvoltarea interioară a creştinismului. Kant şi Hegel nu s-au putut plasa în marginea creştinismului cu toată distanţa considerabilă între conştiinţa lor şi conştiinţa Bisericii.

Filosofia raţionalistă a sec. al XVIII-lea, ca şi filosofia pozitivistă şi materialistă a sec. al XIX-lea, negativ religioase prin patosul lor, reflectă lupta contra lui Dumnezeu, contra credinţei creştine, şi nu există nici o autonomie, nici o puritate, nici o abnegaţie în aceste mişcări filosofice. Raţionalismul, criticismul, empirismul duc o luptă religioasă, dar nu se elibereazá de legăturile ce ţin de viaţă.

Ateismul e în acelaşi timp, o stare de viaţă şi o luptă religioasă, ca şi credinţa. Aproape întreaga ştiinţă obiectivă consacrată criticii biblice şi cercetărilor istorice asupra originii creştinismului a dus la lupta religioasă; a fost mişcată de un patos religios negativ. Această ştiinţă niciodată nu s-a ridicat până la cunoaşterea pură şi detaşată deplin.

Necredinţa este o premiză a vieţii în aceeaşi măsură ca şi credinţa.

Pozitivismul a avut întotdeauna credinţa sa, ce l-a condus pe căile cunoaşterii. Filosofia este spiritul ce ia conştiinţă de el însuşi şi nu poate fi independentă de o anume aspiraţie spirituală. Ea este determinată prin structura spi-

ritului, prin calitatea sa, prin aspiraţia către lumea superioară sau inferioară, prin faptul că acest spirit e acoperit sau deschis. Se poate conchide că filosofia e determinată de viaţă, pentru că spiritul este viaţă, fiindcă cunoştinţa spiritului asupra lui însuşi, este cunoştinţa vieţii asupra ei însăşi. Orientarea spiritului determină structura conştiinţei, care la rândul ei determină cunoaşterea.

Cunoaşterea este viaţa spirituală, activitatea spiritului. Nicidecum nu justifică relativismul faptul că filosofia depinde de viaţă. Chiar în spirit, în viaţa însăşi se descoperă calităţi din care ţâşneşte lumina cunoaşterii. Calităţile spiritului au o natură nerelativă.

Cunoaşterea este dinamică, are destinul său, istoria sa spirituală, epocile, etapele de dezvoltare. Ceea ce numim metafizică sau teologie naturalistă este expresia orientării spiritului, efectul concepţiei religioase a lumii, este una din epocile interioare în destinul cunoaşterii. Nu se pot considera metafizica şi teologia naturalistă, simplu, ca o eroare.

Ele constituie un stadiu indispensabil în destinul cunoaşterii, în cel al vieţii religioase. Prin această cale omul se îndreaptă spre lumină. Nu se descoperă din capul locului că spiritul este o devenire creatoare.

S-a imaginat spiritul ca fiind desăvârşit, adică substanţial. Metafizica naturalistă cu substanţele şi obiectele sale fixe, reflectă anumite aspecte ale fiinţei, văzute cu o orientare deosebită a spiritului şi cu anume structură de conştiinţă. Ea indică drumul şi nu poate pretinde să exprime absolutul şi ultimul adevăr al fiinţei. Procedeul substanţifierii metafizicienilor şi al teologilor, faptul de a obiectiva şi erija în absolut anumite momente din dezvoltarea spirituală şi anumite aspecte ale vieţii spirituale, nu

pot da semnificaţia perfectă pe care o pretind dogmele credinţei.

Acestea nu sunt nici metafizică, nici teologie, ci fapte de experienţă spirituală şi de viaţă spirituală.

O altă stare, o nouă orientare spirituală devin posibile, un moment nou începe, atunci când metafizica şi teologia naturalistă cu substanţele lor fixe nu mai exprimă adevărul vieţii, când spiritul ia cunoştinţă de el însuşi într-un fel diferit şi se deschide la altceva, când tinde să se elibereze de opresiunea naturii substanţiale, de jugul obiectivităţii ce singur şi l-a conferit. Credinţa, dogmele religiei, nu pot pierde semnificaţia lor absolută, dar se văd sub o altă lumină, se descoperă în altă profunzime. Religia nu poate depinde de filosofie şi filosofia nu poate schimba şi limita religia după modelul său.

Eroarea „modernismului" constă în a vrea să subordoneze religia raţiunii şi cunoaşterii contemporane.

În realitate aici e vorba de cu totul altceva. Întotdeauna religia a avut filosofia sa, metafizica sa religioasă; acestea n-au exprimat decât o epocă a dezvoltării spirituale omeneşti, şi nu un adevăr religios absolut şi definitiv. Pe această cale spirituală, în însăşi originea vieţii, pot surveni modificări ce vor pretinde un alt simbolism în cunoaştere, o altă structură de conştiinţă.

Nu filosofia va aduce schimbări în religie, dar din obârşia vieţii anumite evenimente pot pretinde ca fazele naturaliste şi obiective ale misterelor vieţii religioase să fie depăşite. În cursul întregii istorii a creştinismului au fost oameni care au dominat metafizica naturalistă şi teologia, şi pentru care misterele creştinismului s-au dezvăluit diferit.

A te ridica deasupra metafizicii naturaliste şi a teologiei, a învinge această concepţie statică a vieţii religioase, ce nu

vede în ea decât substanţe şi obiecte, înseamnă a înţelege ce sunt spiritul, viaţa spirituală şi în ce fel spiritul se distinge de natură.

O metafizică abstractă nu poate exista, dar o filosofie sau o fenomenologie a vieţii spirituale este posibilă.

II.

Nu există distincţie între spirit şi materie, între psihic şi fizic, care să apară ca fundamentală şi ultimă opoziţie. Pe această opoziţie s-au elaborat metafizicile spiritualiste şi materialiste, ambele naturaliste. În „natură" se stabileşte o distincţie între psihic şi fizic, şi se identifică spiritul cu sufletul.

Metafizica religioasă şi teologia merg şi mai departe stabilind opoziţia între Creator şi creaţie, între har şi natură. Dar în această opoziţie, al cărei sens pragmatic e profund, se naturalizează şi se obiectivează creaţia, în consecinţă se naturalizează şi se obiectivează Creatorul.

În lumea naturală creată, nu se afla deloc spirit, lumea în întregime e a naturii şi e lipsită de orice profunzime. Profunzimea nu există decât în Creator, spiritul nu este decât în acţiunea harului divin şi se poate deduce că numai Sf. Duh Divin există. Omul se înfăţişează sub unghiul naturalismului, i se acordă suflet dar i se suprimă spiritul.

Omul este exclusiv o fiinţă naturală; numai prin lucrarea harului devine o fiinţă spirituală. Teologia creştină a afirmat în general că omul e constituit cu un suflet şi un trup şi că spiritul în el, nu este decât rezultanta acţiunii Sf. Duh.

Sf. Thoma d'Aquino a exprimat în sistemul său, de-o manieră clasică şi clară, antiteza între „natural" şi „supranatural" .

Thomismul naturalizează definitiv fiinţa din lumea creată, fiinţa omului şi reduce filosofia la o cunoaştere naturală a firii.[1] În această concepţie a creaţiei naturale, există un adevăr relativ la căile urmate de om, adevărul unei autentice experienţe.

Totuşi metafizica religioasă şi teologia, care pretind să exprime ultimul şi definitivul adevăr al fiinţei, sunt o metafizică şi o teologie naturaliste. Nu numai „natura" dar şi „harul" este naturalizat, pentru că îl obiectivează, pentru că îl aşează în „afară" şi nu „în profunzime" .

Antiteza între Spirit şi Natură trebuie să fie considerată ca primordială.[2]

Această antiteză nu înseamnă că s-a stabilit vreo metafizică dualistă. Opoziţia se afirmă într-o sferă care nu este a fiinţei obiectivate, adică naturalizată. Spiritul nu este realitatea şi fiinţa, în sensul în care natura e recunoscută ca realitate şi fiinţă. În mod cert aceasta este greşeala comisă de teologia naturalistă: extremul dualism dintre Creator şi creaţie, dintre supranatural şi natural, se uneşte cu un monism extrem în înţelegerea realităţii şi a ceea ce constituie fiinţa.

Supranaturalul se găseşte pe aceeaşi linie ascendentă cu naturalul, şi el este naturalul, dar dus la o treaptă mai ridicată, la o înălţime incomensurabilă.

Antinomia ce există între spirit şi natură nu ne dă o metafizică dualistă a fiinţei, ci introduce o distincţie în înţelegerea realităţii însăşi. E înainte de toate antiteza între viaţă şi obiect, între libertate şi necesitate, între

1 A se vedea cărţile thomiştilor francezi contemporani: *Réflexions sur l'intelligence*, de Jacques Maritain; *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, de Garrigou- Lagrange şi *Le Thomisme du meilleur historien de la philosophie médiévale* de E. Gilson.

2 Se pot afla, în ceea ce priveşte distincţia între spirit şi natură, idei foarte interesante la filosoful italian Gentile, a se vedea cartea sa – *L'Esprit acte pur*. Dar se simte la el, influenţa idealismului lui Fichte.

mişcarea creatoare şi supunerea pasivă la impulsurile exterioare.

Primul punct şi cel mai elementar ce trebuie stabilit spre a cunoaşte spiritul este distincţia de principiu între „spirit-duh" şi „suflet" . Sufletul aparţine naturii, realitatea sa e o realitate de ordin natural, nu este mai puţin natural decât corpul. Sufletul e altă entitate decât corpul, decât materia[1]. Dar spiritul nu poate fi opus corpului şi materiei, nu este realitate din acelaşi ordin, cum sunt corpul şi lumea materială. Din interior, din profunzime spiritul absoarbe în el corpul şi materia ca şi sufletul, dar spiritul aparţine unei alte realităţi, unui plan diferit. Natura nu e renegată, ci iluminată în spirit. Spiritul se uneşte interior sufletului şi îl transfigurează. Distincţia între spirit şi suflet nu implică separarea spiritului şi psihicului. Dar orice psihologism în filosofie, nu este decât o formă de naturalism.

Spiritualismul nu e încă filosofia spiritului, este o metafizică naturalistă, ce tinde a vedea substanţa fiinţei în psihic, în fenomenele obiectivate ale sufletului. Distincţia între spiritual şi psihic e foarte veche. Platon o cunoştea deja.

Apostolul Pavel a exprimat-o cu un profund patos religios. „Omul firesc nu primeşte lucrările Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt o nebunie şi nici nu le poate înţelege, pentru că trebuie judecate duhovniceşte. Omul duhovnicesc, dimpotrivă poate să judece totul, şi el însuşi

1 E. Rohde, în cercetările sale remarcabile, analizează modul în care conştiinţa greacă antică a ajuns la ideea sufletului şi a nemuririi. Nu se considera că nemurirea sufletului aparţine natural omului; numai zeii, eroii şi demonii se bucurau de ea. Mai târziu, sufletul a fost recunoscut parte integrantă a omului. Dar chiar în conştiinţa creştină, nu s-a recunoscut decât spiritul lui Dumnezeu. Numai misticii văd spiritul în om. În romantism, spiritul este incarcerat în suflet. A se vedea E. Rohde: *Psyche*.

nu poate fi judecat de nimeni" . „A fost semănat trup firesc şi va învia trup duhovnicesc" .

Categoriile „spiritualului" şi „psihicului" sunt categorii religioase şi nu metafizice. Gnosticii au scos în relief diferenţa între spiritual şi psihic şi chiar au abuzat de ea. Hegel era conştient de această diferenţă şi socotea cunoaşterea spirituală ca cea mai reală. Distincţia între duhovnicesc şi psihic e proprie oricărui mistic. Toţi misticii au arătat omul duhovnicesc, experienţa şi căile spirituale.

Spiritualul pentru ei, nu era deloc o categorie metafizică abstractă, era viaţa autentică. Confuzia spiritualului şi psihicului în categoriile despre fiinţa metafizică obiectivată a fost una din sursele greşelii naturalismului şi spiritualismului. Duhul nu este o substanţă, nu este o realitate obiectivă, la fel cu celelalte. Spiritul este viaţa, experienţa, destinul, o metafizică raţională a duhului fiind imposibilă. Viaţa nu se descoperă decât în experienţă. Spiritul este viaţă şi nu obiect, în consecinţă nu poate fi cunoscut decât într-o experienţă concretă, într-o experienţă de viaţă duhovnicească, în împlinirea destinului. În cunoaşterea spirituală, subiectul şi obiectul nu se opun unul altuia. Spiritul ce cunoaşte e în acelaşi timp spiritul cunoscut. Viaţa spirituală nu este obiectul cunoaşterii este chiar cunoaşterea vieţii spirituale.

Viaţa nu se deschide decât vieţii.

Cunoaşterea vieţii e însăşi viaţa.

Viaţa spiritului nu se opune cunoaşterii ca un lucru obiectiv, asemănător naturii. În viaţa duhului şi în cunoaşterea lui, totul se petrece înlăuntrul, în profunzime. Tot ce se împlineşte în lumea spirituală, se împlineşte în mine.

III.

Viaţa spirituală este viaţa cea mai reală. Spiritul şi lumea naturală nu sunt asemănătoare, nu se întâlnesc în exterior şi n-au reciproc nici o acţiune. Numai la o inefabilă profunzime spiritul absoarbe în el lumea şi o iluminează cu claritate deosebită. Viaţa spirituală nu este o realitate obiectivă, dar este şi mai puţin o realitate subiectivă. Înţelegerile, cunoaşterile obiective şi subiective ale spiritului sunt la fel de eronate. În mod obişnuit, problema realităţii se pune în lumea naturală ca o problemă de raport al reflexiei precise a obiectului în subiect. Există o realitate în ea însăşi şi prin ea însăşi ce corespunde lumii concepute şi cunoscute de noi? Există efectiv fiinţa fizică sau psihică?

Când consideri pe Dumnezeu din punct de vedere naturalist, problema realităţii lui Dumnezeu se pune şi ea.

Ideii ce o avem despre Dumnezeu, îi corespunde existenţa reală a lui Dumnezeu? Proba ontologică a existenţei lui Dumnezeu, tinde să deducă realitatea divină din ideea de Dumnezeu, din ideea Fiinţei Perfecte. În definitiv, toate probele despre existenţa lui Dumnezeu au un caracter naturalist şi concep pe Dumnezeu ca o realitate obiectivă, asemenea lumii naturale.

De asemenea toate argumentele invocate împotriva lui Dumnezeu sunt naturaliste şi naiv realiste. Realismul naiv constă tocmai în a transfera lumii spirituale şi divine însuşirea din realitatea lumii naturale; argumentele necredinţei, ale negării lui Dumnezeu şi a lumii spirituale, întotdeauna au fost legate de acest naiv sistem naturalist. Ideea de Dumnezeu există, sentimentul de Dumnezeu

există, dar există o realitate corespunzătoare acestei idei, acestui sentiment?

Iată întrebarea psihică ce tulbură atâţia oameni şi filosofi; în jurul acestei probleme, se dezlanţuie discuţiile şi lupta, între cei ce caută să dovedească existenţa lui Dumnezeu şi cei ce o resping. Dar realitatea lumii spirituale şi realitatea divină nu corespund deloc realităţii sentimentelor noastre psihice şi gândirii noastre. Realitatea lumii spirituale, realitatea lui Dumnezeu există, nu prin raport sau comparaţie, ci chiar în ea însăşi, ca o realitate de calitate diferita, infinit mai mare decât sentimentele şi gândurile lumii sufleteşti, decât fenomenele lumii naturale. Numai în experienţa sufletului şi a gândirii, între care există o corelaţie, se pune problema privind raportul realităţilor, se pot dovedi probe ale existenţei divine şi ale vieţii spirituale. În experienţa spirituală o asemenea problemă nu se mai pune; caci experienţa spirituală este chiar viaţa spirituală, realitatea spiritului, realitatea divinului.

Realităţile spirituale sunt revelate în viaţa spirituală şi în consecinţa nu poate fi pus la îndoială raportul ce există între realităţile şi revelaţiile vieţii spirituale.

În lumea spirituală, realităţile obiective nu corespund experienţei, dar experienţa spirituală este ea însaşi o realitate de ordin superior. Viaţa spirituala nu este reflectul unei oarecare realităţi, e chiar realitatea.

Să te întrebi dacă există o realitate ce corespunde experienţei marilor sfinţi, a misticilor, a oamenilor de superioara viaţa spirituală, e imposibil, căci aceasta este o problema psihică naturalistă, naiv realistă şi nu spirituală. Experienţa spirituală a sfinţilor, a misticilor, a oamenilor unei spiritu-

alitaţi superioare este chiar realitatea, apariţia şi manifestarea Duhului şi a lui Dumnezeu.

Spiritul exista, viaţa spirituală apare şi se manifestă. E un fapt primordial; e constatat, dar nu poate fi dovedit. Experienţa spirituală e cea mai veridică realitate în viaţa umanitaţii. În ea se arata divinul, dar nu se demonstreaza.

Dumnezeu şi divinitatea, spiritul şi spiritualul ne sunt date în viaţă prin experienţa, se manifesta, dar nu se pot dovedi.

Meditaţia care constă în a se întreaba dacă realitatea experienţei mistice nu e o iluzie şi o autosugestie, e o reflecţie a sufletului, separat de duh, de experienţa spirituală, e neputinţa gândirii ce se opune însăşi vieţii. Pentru cel ce posedă o viaţă, o experienţă spirituală, problema realităţii lor nu se mai pune; realitatea nu mai înseamna pentru el corespondenţa „extrinsecul" , obiectivitatea exterioară.

Nimic nu corespunde vieţii mele spirituale, ea există prin ea însăşi. Viaţa mea spirituală e limitată, dar există o viaţă spirituală infinită, şi această viaţă infinită pentru ea (pentru viaţa mea) nu este o realitate exterioară. Nimic în lume nu-mi poate dovedi că viaţa mea spirituală nu există. Poate că lumea nu există, dar viaţa mea spirituala, experienţa divinului meu există, este manifestarea realităţii divine, e de necontestat.

Înalţarea spiritului, intensitatea sa, ardoarea sa există, sunt chiar realitatea spiritului, manifestarea lumii spirituale. Cei ce afirmă ca aceasta înălţare, intensitate sunt o iluzie şi o autosugestie dovedesc într-un mod simplist faptul că îi ignora existenţa.

Dar absenţa vieţii spirituale nu poate fi o dovadă a inexistenţei sale, o dovadă că înălţarea e o iluzie.

În mine, erosul divin e chiar realitatea divina; experienţa divinului nu pretinde să i se dovedească realitatea, este ea

însăşi realitate. În lumea spirituală, realitatea nu este determinată printr-un dat exterior, rezultă din orientarea şi intensitatea însăşi a vieţii spirituale. Descoperirea realităţii depinde de activitatea spiritului, de intensitatea sa, de ardoarea sa.

Nu ne putem aştepta ca realităţile spirituale să ne fie revelate cum sunt obiectele din lumea naturală, care ne sunt date din exterior, cum sunt pietrele, arborii, mesele, scaunele, cum sunt legile logicii. În viaţa spirituală, forţa spiritului determină realitatea. În spirit, realitatea nu este exterioară, ea izvorăşte din interiorul spiritului. Problema iluziei şi a ne-realităţii vieţii şi experienţei spirituale, decurge din faptul că le identifică vieţii şi experienţei psihice. Spiritualul nu e numai psihicul, experienţa spirituală nu e numai viaţa emoţională a sufletului?

Viaţa spirituală nu este subiectivă şi prin aceasta, neconvingătoare?

Nu se poate dovedi unui om ce nu cunoaşte decât experienţa psihică că o experienţă spirituală e posibilă, aşa cum, nu se poate constrânge din afară un om scufundat în izolarea subiectivă, să recunoască existenţa realităţilor spirituale. Singură experienţa spirituală poate convinge despre existenţa ei, numai manifestarea realităţilor spirituale în om îi poate dovedi existenţa acestor realităţi. Cel ce nu e orientat către Dumnezeu nu poate pretinde să i se arate sau să i se demonstreze realitatea Sa.

Realitatea despre Dumnezeu nu poate fi „introdusă" sau demonstrată din exterior. E imposibil de constrâns omul să recunoască realitatea vieţii spirituale aşa cum îl poţi constrânge să admită realitatea lumii naturale. Trebuie ca această viaţă spirituală să se descopere ea însăşi omului.

Dar nici nu putem dovedi că nu există viaţă spirituală, că Duhul şi Dumnezeu sunt iluzii cărora nu le corespunde

nimic. Viaţa spirituală este o realitate extra-obiectivă, nu este legată nici unei determinări de timp, spaţiu sau de materie, este o realitate ideală prin comparaţie cu cea a lumii obiective, e realitatea „vieţii iniţiale" .

Spaţiul şi timpul în care ne e dată lumea naturală, sunt create de spirit şi nu ne arată decât o treaptă a lumii spirituale. Realitatea vieţii spirituale nu este determinată printr-o serie de cauze din lumea fizică şi psihică, ea se determină din profunzime, chiar din sânul „vieţii iniţiale" . Dacă în istoria lumii, numai câţiva oameni ar fi îmbrăţişat o viaţă spirituală superioară şi ar fi descoperit setea de divin, ar fi suficient ca dovadă a realităţii spiritului şi a lui Dumnezeu, iar lumea naturală ar fi fost ridicată peste ea însăşi.

Cum să dovedeşti şi să explici experienţa spirituală? Mulţi oameni neagă calitatea originală a experienţei spirituale şi o reduc cu totul la o experienţă psihică, la un obiect de psihologie. Dar obiecţiile în posibilitatea şi în existenţa experienţei spirituale provin întotdeauna din inexistenţa acestora la cei care le neagă; din faptul că aceste calităţi ale experienţei spirituale sunt inaccesibile unora, fie chiar majorităţii omenirii. De aici nu rezultă că această experienţă nu există sau este imposibilă.

Conştiinţa unui om e limitată, acest fapt nu-i dă dreptul să extindă limitarea la toţi oamenii. Dacă x sau y n-a avut niciodată experienţa mistică, aceasta dovedeşte numai limitarea lor, dar în nici un caz nu-i autorizează să o nege pe a altora. Empirismul autentic, statornic, absolut, nu ne dă dreptul să stabilim hotare experienţei. Dacă în experienţa vieţii mele, nu s-a revelat un lucru, nu se poate concluziona că nu se va revela altora.

Trebuie să avem o mai mare modestie, o mai mare conştiinţă a limitelor naturii noastre, fără să le extindem na-

turii umane în general, aceasta e o condiţie indispensabilă cunoaşterii, aceasta este *docta ignorantia*.

Dar oamenii cu experienţă limitată sunt orgolioşi în limitarea lor şi o erijează în normă pentru ceilalţi.

„Conştiinţa medie" creează un fel de tiranie şi limitele ei sunt identificate naturii umane în general. Această conştiinţă neagă acum experienţa spirituală, posibilitatea miraculosului, respinge orice mistică.

Ea pătrunde în viaţa religioasă şi chiar afirmă în ea pozitivismul său. Această „conştiinţă medie" este conştiinţa omului natural, este afirmarea lumii naturale, ca fiind singura reală şi în acelaşi timp este negarea omului, experienţei şi lumii spirituale. Ea manifestă mulţumire de sine, suficienţă, o conştiinţă burgheză, simţindu-se stăpână pe situaţia lumii. Dar existenţa experienţei spirituale şi a lumii spirituale ne este arătată de cei ce o deţin. Cei ce nu posedă această experienţă sau care nu s-au putut ridica la discernerea ei n-au dreptul să se pronunţe asupra acestui subiect. Se cuvine să vorbească de ceea ce cunosc, nu de ceea ce ignoră. Pozitivismul erijează ignoranţa în principiul cunoaşterii şi conferă prerogativele acesteia celor lipsiţi de experienţa spirituală. Pozitivismul vede în această ignoranţă şi în absenţa experienţei garanţia unei obiectivităţi ştiinţifice. Se presupune că fiinţele lipsite de experienţă religioasă şi de credinţă sunt cele ce pot în cel mai roditor mod să se ocupe de ştiinţă şi de istoria religiilor. E una dintre cele mai monstruoase aberaţii.

Ştiinţele spirituale se disting prin caracterul lor de ştiinţele naturale, prin faptul că pretind o înrudire, o afinitate între subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut.

Ştiinţele ce privesc spiritul se întemeiază pe o experienţă spirituală, şi cel ce n-a cunoscut această experienţă şi a renegat-o întotdeauna, nu poate afla nimic despre ele. Expe-

rienţa spirituală nu este o experienţă psihică, psihologică, concentrată în sine, unde personalitatea e absorbită în ea însăşi. Este experienţa de expansiune care întredeschide lumea spirituală supra-personală, revelă linia ce uneşte microcosmosul - macrocosmosului. Întotdeauna e asemenea unei fisuri în monada psiho-corporală, a unei ieşiri din sine prin scufundarea în profunzimea sinelui; marchează o izbândă din risipire şi exteriorizare. Negarea realităţii lumii spirituale provine de obicei din modul în care se concepe fiinţa metafizic-substanţială ca o realitate obiectivă. Dar substanţa este o monadă desăvârşită şi închisă. O concepţie substanţialistă a sufletului o menţine separată de lumea spirituală şi face imposibilă experienţa spirituală.

Substanţa se găseşte închisă în propria sa lume psihică. O lume concentrată în sine e întotdeauna o lume a sufletului şi nu a spiritului.

Pentru substanţele psihice, spiritul se găseşte într-un fel, ca o realitate transcendentă, ce se opune lor din afară şi de la distanţă. Este inserţia omului în lumea naturală şi subordonarea lui legilor ei. Metafizica spiritualistă rămânând încă naturalistă e obligată să nege experienţa spirituală. Astfel ea se apropie de teoria raţionalistă a cunoaşterii. Sufletul e considerat ca o realitate analoagă celei din lumea materială. Aici e un punct de vedere static despre suflet şi despre lumea ce închide cunoaşterii, dinamica vieţii.

În această metafizică, Dumnezeu e considerat ca o substanţa inertă; Dumnezeu, lumea şi sufletul se află separate şi în consecinţă orice experienţă spirituală devine imposibilă. Ea devine posibilă doar admiţând că omul este un microcosmos, că în el se descoperă tot universul şi că nu există limite transcendente ce izolează omul de Dumnezeu şi de lume. Dumnezeu este duh şi chiar prin aceasta nu poate fi

turii umane în general, aceasta e o condiţie indispensabilă cunoaşterii, aceasta este *docta ignorantia*.

Dar oamenii cu experienţă limitată sunt orgolioşi în limitarea lor şi o erijează în normă pentru ceilalţi.

„Conştiinţa medie" creează un fel de tiranie şi limitele ei sunt identificate naturii umane în general. Această conştiinţa neaga acum experienţa spirituală, posibilitatea miraculosului, respinge orice mistică.

Ea patrunde în viaţa religioasa şi chiar afirmă în ea pozitivismul său. Această „conştiinţă medie" este conştiinţa omului natural, este afirmarea lumii naturale, ca fiind singura reală şi în acelaşi timp este negarea omului, experienţei şi lumii spirituale. Ea manifestă mulţumire de sine, suficienţă, o conştiinţă burgheza, simţindu-se stăpână pe situaţia lumii. Dar existenţa experienţei spirituale şi a lumii spirituale ne este arătată de cei ce o deţin. Cei ce nu posedă această experienţa sau care nu s-au putut ridica la discernerea ei n-au dreptul sa se pronunţe asupra acestui subiect. Se cuvine să vorbească de ceea ce cunosc, nu de ceea ce ignoră. Pozitivismul erijeaza ignoranţa în principiul cunoaşterii şi confera prerogativele acesteia celor lipsiţi de experienţa spirituala. Pozitivismul vede în această ignoranţă şi în absenţa experienţei garanţia unei obiectivităţi ştiinţifice. Se presupune ca fiinţele lipsite de experienţă religioasă şi de credinţa sunt cele ce pot în cei mai roditor mod să se ocupe de ştiinţă şi de istoria religiilor. E una dintre cele mai monstruoase aberaţii.

Ştiinţele spirituale se disting prin caracterul lor de ştiinţele naturale, prin faptul că pretind o înrudire, o afinitate între subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut.

Ştiinţele ce privesc spiritul se întemeiază pe o experienţă spirituală, şi cel ce n-a cunoscut aceasta experienţă şi a renegat-o întotdeauna, nu poate afla nimic despre ele. Expe-

rienţa spirituală nu este o experienţă psihică, psihologică, concentrată în sine, unde personalitatea e absorbită în ea însăşi. Este experienţa de expansiune care întredeschide lumea spirituală supra-personală, revela linia ce uneşte microcosmosul - macrocosmosului. Întotdeauna e asemenea unei fisuri în monada psiho-corporala, a unei ieşiri din sine prin scufundarea în profunzimea sinelui; marchează o izbândă din risipire şi exteriorizare. Negarea realităţii lumii spirituale provine de obicei din modul în care se concepe fiinţa metafizic-substanţiala ca o realitate obiectivă. Dar substanţa este o monadă desăvârşita şi închisa. O concepţie substanţialistă a sufletului o menţine separată de lumea spirituala şi face imposibila experienţa spirituala.

Substanţa se găseşte închisă în propria sa lume psihică. O lume concentrată în sine e întotdeauna o lume a sufletului şi nu a spiritului.

Pentru substanţele psihice, spiritul se găseşte într-un fel, ca o realitate transcendenta, ce se opune lor din afară şi de la distanţă. Este inserţia omului în lumea naturală şi subordonarea lui legilor ei. Metafizica spiritualistă ramânând încă naturalistă e obligată să nege experienţa spirituală. Astfel ea se apropie de teoria raţionalistă a cunoaşterii. Sufletul e considerat ca o realitate analoagă celei din lumea materială. Aici e un punct de vedere static despre suflet şi despre lumea ce închide cunoaşterii, dinamica vieţii.

În această metafizică, Dumnezeu e considerat ca o substanţă inertă; Dumnezeu, lumea şi sufletul se afla separate şi in consecinţă orice experienţă spirituală devine imposibila. Ea devine posibila doar admiţand că omul este un microcosmos, că în el se descoperă tot universul şi ca nu există limite transcendente ce izolează omul de Dumnezeu şi de lume. Dumnezeu este duh şi chiar prin aceasta nu poate fi

o substanţă. Natura spiritului este heraclitiană şi nu parmenidiană. Spiritul este o mişcare cuprinzătoare.

E greşit a pretinde că personalitatea este neapărat substanţă şi că trebuie să fie limitată, izolată, e greşit a pretinde că negarea substanţei este negarea personalităţii. În realitate personalitatea concretă, vie nu are nici o asemănare cu substanţa. Însuşirea personalităţii este dinamică.

Personalitatea e mai întâi o energie spirituală cu valoare originală, e activitate spirituală, e izvorul energiei creatoare. Fiinţa personalităţii nu implică neapărat separarea ei de Dumnezeu şi de lume. Supra-personalul, în personalitate, nu neagă pe aceasta din urmă, ci o zideşte şi afirmă.

Fiinţa personalităţii, în sensul cel mai adevărat al cuvântului, nu este posibilă decât născând în ea principiile spirituale ce-o ajută să iasă din starea de izolare şi o uneşte lumii divine. Personalitatea este ideea divină, planul lui Dumnezeu.

A concepe personalitatea ca o substanţă a naturii, echivalează cu limitarea ei în experienţă şi cale spirituală. Orice experienţă religioasă, autentică şi mistica, mărturiseşte că personalitatea nu este o substanţă izolată, ci poartă ascunsă în ea deosebite posibilităţi, înaintea ei se întinde o lume infinită, ea fiind rezervorul de energie spirituală.

În viaţa spirituală, personalul şi supra-personalul sunt unite într-un fel antinomic, supra-personalul nu desfiinţează personalul, iar acesta din urmă se ridică până la el fără să se renege în el. Fiinţa se descoperă în natura ei interioară ca viaţă, experienţă spirituală, destin, mister divin, şi nu ca substanţă sau natură obiectivă. Viaţa spirituală este dinamică în cel mai înalt grad, este o viaţă cu totul asemănătoare vieţii. Doctrina lui Leibnitz referitoare la fiinţa umană, ca monadă închisă, şi la Dumnezeu ca monadă supremă, existente la fel cu celelalte monade e un exemplu de

metafizică naturalistă, deşi are anumite elemente de autentică concepţie spirituală.

În viaţa spirituală nu există diferenţă absolută şi nepătrundere substanţială ce impun limite de netrecut. Substanţele sunt create într-un cadru de spaţialitate, timp, materie şi caracterul lor îl dobândesc sufletele înlănţuite lumii corporale.

Substanţialitatea nu este decât o stare a lumii, duritatea ei, osificarea şi sclavia ei, nu esenţa sa interioară.

Această lume naturală este copilul urii şi şi al risipirii, care naşte înlănţuirea şi robia. *Spiritul este libertatea.* Această definiţie a lui Hegel rămâne un adevăr imuabil, care ne este confirmat prin experienţa spirituală a omenirii. Constrângerea şi limitele exterioare sunt create prin aruncarea vieţii în afară, prin existenţa „extrinsecă" a lucrurilor din lume. Lucrul determinat este ceea ce se găseşte în afară şi nu în profunzime.

Spiritul sălăşluieşte întotdeauna în profunzime, spiritul este el însuşi – Profunzime – este interior şi nu exterior şi viaţa lui nu poate da naştere la absolut nimic exterior, superficial „extrinsec" , la nimic ce este inerţie şi impenetrabilitate. Profunzimea este simbolul spiritului. Lumea naturală privită în ea însăşi nu cunoaşte profunzimea, numai prin spirit poate fi relevată profunzimea sa, apreciind lumea naturală ca simbol al spiritului, ca un moment interior al misterului spiritului. Dar înţelegerea lumii spirituale pretinde delimitarea sa de lumea naturală, învingerea tuturor confuziilor, refuzul naturalizării vieţii spirituale, proprii sistemelor metafizice. După cum nu există în viaţa spirituală, „extrincesism" şi împărţire, tot la fel nu există in ea opoziţie între unitatea şi pluralitatea pe care stă viaţa lumii naturale.

Unitatea nu se opune pluralităţii ca unei realităţi exterioare, o pătrunde şi creează viaţa, fără să-i suprime starea de pluralitate.

„Eu sunt în Părintele Meu, voi sunteţi în Mine, şi Eu sunt în voi". „Nu mai sunt eu cel care trăiesc ci, Hristos e cel care trăieşte în mine". Pe această biruinţă interioară a Unului şi multiplului obţinută asupra „extrincesismului" se aşează viaţa spirituală. Opoziţia între unul şi multiplu, „extrincesismul" unuia pentru celălalt au ca origine spaţiul, timpul, materia, care sunt rezultatul căderii, al despărţirii de Dumnezeu. Viaţa spirituală se împlineşte în afara timpului, spaţiului, materiei cu toate că este legată lor ca imagine simbolică a împărţirii interioare a spiritului. Prin viaţa şi experienţa spirituală îmi este dată unitatea interioară a destinului meu, a destinului lumii, a destinului lui Dumnezeu.

În experienţa spirituală destinul meu încetează să mai fie împărţit şi izolat, şi aceasta înseamnă că viaţa spirituală e în cel mai înalt grad o viaţă concreta. Realitatea naturală este o realitate abstractă şi divizibilă în care niciodată nu vei afla întregire, plenitudine şi unire absolută.

În viaţa spirituală întregirea şi plenitudinea fiinţei sunt dăruite; toate treptele fiinţei sunt în ea transfigurate şi transformate, ura, deosebirile sunt depăşite, e învinsă obiectivitatea. Viaţa spirituală nu este o detaşare de viaţa lumii naturale, iar sensul ascetismului şi purificării ce-i sunt indispensabile, nu constă în aceasta. Spiritualitatea abstractă e o formă de spiritualitate imperfectă. Infinit mai înaltă e spiritualitatea concretă ce transfigureaza şi iluminează viaţa lumii.

Viaţa spirituală nu este o realitate din aceeaşi categorie ca realitatea fizică sau psihică, ca realitatea lumii naturale, ea absoarbe întreaga realitate, neconsiderând-o decât „sim

bolizarea" ei ca reflect al stărilor ei, al evenimentelor interioare şi al căii sale. Nicidecum spiritul nu este opus cărnii trupului; aceasta e întruparea şi simbolul spiritului. Viaţa spirituală e o viaţă istorică pentru că aceasta e o viaţă concretă. Dar realitatea istorică exterioară nu este decât imaginea vieţii spirituale în timp, în divizibilitate. Tot ce este exterior nu este decât simbol a ce este lăuntric. Însăşi materia nu este decât „simbolizarea" stărilor interioare din lumea spirituală, „simbolizarea" urii şi risipirii sale şi nu o substanţă existentă prin ea însăşi.

Nu afirmăm spiritualismul, spiritualitatea abstractă, ci simbolismul, spiritualitatea concretă. Nu percepem deloc viaţa spirituală în analiza psihologică a proceselor sufleteşti.

Psihologia este o ştiinţă care tratează despre natură şi nu despre spirit. Viaţa spirituală, cu implicaţiile ei sufleteşti, scapă ştiinţei psihologice. Majoritatea proceselor psihologice se datorează fenomenelor lumii naturale, aceste procese sunt legate de trup şi lumea materială, curg în timp, au un oarecare raport cu spaţiul, se desfăşoară în izolare, în diviziune, în unirea exterioară. Psihologia analizează într-un mod abstract viaţa spirituală şi se află în prezenţa unei realităţi abstracte. Or, viaţa spirituală este concretă, pretinde un studiu concret, se descoperă prin cunoaşterea unei culturi spirituale concrete şi nu în cea a elementelor abstracte sufleteşti. Cunoaşterea vieţii spirituale este o ştiinţă istorică, o ştiinţă care priveşte cultura şi nu o ştiinţă naturală, ca să folosim terminologia imperfectă a lui Rickert[1].

Materialele filosofiei vieţii spirituale sunt constituite chiar de viaţa spirituală a umanităţii, aşa cum s-a desfă-

1 La Dilthey găsim idei interesante asupra ştiinţelor spiritului. A se vedea *Einleitung in die Geisteswissenschaft*, dar el greşeşte negând posibilitatea unei filosofii a istoriei, care trebuie să fie plasată în centrul filosofiei spiritului

Unitatea nu se opune pluralității ca unei realități exterioare, o pătrunde și creează viața, fără să-i suprime starea de pluralitate.

„Eu sunt în Părintele Meu, voi sunteți în Mine, și Eu sunt în voi" . „Nu mai sunt eu cel care trăiesc ci, Hristos e cel care trăiește în mine" . Pe această biruință interioară a Unului și multiplului obținută asupra „extrincesismului" se așează viața spirituală. Opoziția între unul și multiplu, „extrincesismul" unuia pentru celălalt au ca origine spațiul, timpul, materia, care sunt rezultatul căderii, al despărțirii de Dumnezeu. Viața spirituală se împlinește în afara timpului, spațiului, materiei cu toate că este legată lor ca imagine simbolică a împărțirii interioare a spiritului. Prin viața și experiența spirituală îmi este dată unitatea interioară a destinului meu, a destinului lumii, a destinului lui Dumnezeu.

În experiența spirituală destinul meu încetează să mai fie împărțit și izolat, și aceasta înseamnă că viața spirituală e în cel mai înalt grad o viață concretă. Realitatea naturală este o realitate abstractă și divizibilă în care niciodată nu vei afla întregire, plenitudine și unire absolută.

În viața spirituală întregirea și plenitudinea ființei sunt dăruite; toate treptele ființei sunt în ea transfigurate și transformate, ura, deosebirile sunt depășite, e învinsă obiectivitatea. Viața spirituală nu este o detașare de viața lumii naturale, iar sensul ascetismului și purificării ce sunt indispensabile, nu constă în aceasta. Spiritualitatea abstractă e o formă de spiritualitate imperfectă. Infinit mai înaltă e spiritualitatea concretă ce transfigurează și iluminează viața lumii.

Viața spirituală nu este o realitate din aceeași categorie ca realitatea fizică sau psihică, ca realitatea lumii naturale; ea absoarbe întreaga realitate, neconsiderând-o decât „[illegible]

bolizarea" ei ca reflect al stărilor ei, al evenimentelor interioare şi al căii sale. Nicidecum spiritul nu este opus cărnii trupului; aceasta e întruparea şi simbolul spiritului. Viaţa spirituală e o viaţă istorică pentru că aceasta e o viaţă concretă. Dar realitatea istorică exterioară nu este decât imaginea vieţii spirituale în timp, în divizibilitate. Tot ce este exterior nu este decât simbol a ce este lăuntric. Însăşi materia nu este decât „simbolizarea" stărilor interioare din lumea spirituală, „simbolizarea" urii şi risipirii sale şi nu o substanţă existentă prin ea însăşi.

Nu afirmăm spiritualismul, spiritualitatea abstractă, ci simbolismul, spiritualitatea concretă. Nu percepem deloc viaţa spirituală în analiza psihologică a proceselor sufleteşti.

Psihologia este o ştiinţă care tratează despre natură şi nu despre spirit. Viaţa spirituală, cu implicaţiile ei sufleteşti, scapă ştiinţei psihologice. Majoritatea proceselor psihologice se datorează fenomenelor lumii naturale, aceste procese sunt legate de trup şi lumea materială, curg în timp, au un oarecare raport cu spaţiul, se desfăşoară în izolare, în diviziune, în unirea exterioară. Psihologia analizează într-un mod abstract viaţa spirituală şi se află în prezenţa unei realităţi abstracte. Or, viaţa spirituală este concretă, pretinde un studiu concret, se descoperă prin cunoaşterea unei culturi spirituale concrete şi nu în cea a elementelor abstracte sufleteşti. Cunoaşterea vieţii spirituale este o ştiinţă istorică, o ştiinţă care priveşte cultura şi nu o ştiinţă naturală, ca să folosim terminologia imperfectă a lui Rickert[1].

Materialele filosofiei vieţii spirituale sunt constituite chiar de viaţa spirituală a umanităţii, aşa cum s-a desfă-

1 La Dilthey găsim idei interesante asupra ştiinţelor spiritului. A se vedea *Einleitung in die Geisteswissenschaft*, dar el greşeşte negând posibilitatea unei filosofii a istoriei, care trebuie să fie plasată în centrul filosofiei spiritului.

şurat ea în istorie; mereu este viaţa concretă când vorbim de religie, mistică, filosofie, ştiinţă, morală, creaţie artistică. Trebuie să apreciem deci marile monumente ale spiritului, marile manifestări ale vieţii spirituale.

Această experienţă spirituală, istorică a umanităţii, trebuie să fie apropiată experienţei spirituale a subiectului şi să se compare lui.

Subiectul care vrea să cunoască îşi deschide sufletul până se revarsă în el viaţa spirituală unică ce ne revelă istoria spiritului. În elanurile cele mai înalte ale culturii spirituale se manifestă experienţa spirituală autentică. Prin ele se obţine o viaţă spirituală netemporală.

Cel care caută viaţa spirituală trebuie să fie împreună cu cei care au participat la dezvoltarea cunoaşterii spirituale în istorie. Iată de ce filosofia spirituală cuprinde inevitabil un element tradiţional, presupune o comuniune cu tradiţia. Izolându-se personalitatea nu poate cunoaşte viaţa, nu poate începe prin ea însăşi. Punctul de plecare al lui Descartes nu este favorabil cunoaşterii vieţii spirituale.

Recunoaşterea autenticităţii vieţii spirituale din omenirea anterioară e o premisă indispensabilă în filosofia vieţii spirituale. Platon nu este pentru noi numai un subiect de cercetare; trăim împreună cu el aceeaşi experienţă, ne întâlnim cu el în viaţa spirituală, în profunzimea ei. Lumea spirituală nu se descoperă în lumea naturală exterioară, ci numai în spiritul uman, în viaţa spirituală a omului şi a umanităţii şi înţelegerea ei presupune un spirit ecumenic (sobornicesc)[1] în omenire.

Acest ecumenism spiritual e cu totul străin psihologiei şi metafizicii spiritualiste. Cultura spirituală autentică este ecumenismul spiritual.

1 Înţelegem prin ecumenism, o catolicitate în care se manifesta lucrarea Sf Duh.

Biografia sfinţilor şi geniilor, creaţiile inovatorilor religioşi, ale marilor gânditori, ale marilor artişti, monumentele vieţii spirituale omeneşti sunt infinit de o mai mare importanţă decât deducţiile gândirii abstracte. Viaţa spirituală s-a manifestat în mod real şi concret în experienţa spirituală a omenirii şi ne-a lăsat numeroase creaţii. Aceasta nu mai este o manifestare a naturii, ci o manifestare a spiritului. Sensul profund al tradiţiei religioase constă în descoperirea vieţii spirituale, nu în natura exterioară sau în gândirea abstractă, ci în ecumenismul spiritual.

IV.

Viaţa religioasă este o experienţă spirituală şi nu o experienţă psihologică sau o realitate ce vine din afară. Viaţa spirituală este trezirea, naşterea sufletului. Iată de ce viaţa religioasă e dobândirea unei rudenii, o victorie asupra risipirii „exterioare" .

Religia poate fi definită ca o experienţă de intimitate, de înrudire cu fiinţa. În viaţa religioasă, omul depăşeşte spaima, tortura de ceea ce e străin şi îndepărtat de el. Dar intimitatea, înrudirea cu fiinţa nu se descoperă decât în experienţa spirituală; în experienţa psihică şi sensibilă fiinţa e sfâşiată şi izolată. Când fiinţa ne apare străină şi îndepărtată, când ne frământă, nu suntem în spirit, suntem într-o lume izolată, trupească şi psihică. Iată de ce spiritul nu e numai libertate, ci şi iubire, unire, pătrundere reciprocă a părţilor fiinţei în viaţa unică şi concretă. Iată de ce creştinismul e revelaţia vieţii spiritului. În experienţa şi lumea spirituală, şi nu în experienţa şi lumea naturală, se prezintă şi se desfăşoară drama fiinţei, relaţiile între Dumnezeu şi

om, între Dumnezeu şi lume. Viaţa spirituală nu înseamnă încă viaţa perfectă, ferită de păcate.

Subzistă în ea, în stare latentă, sursele păcatului şi risipirile ce au născut lumea noastră naturală.

Viaţa spirituală poate decade din propria ei natură. În ea se revelă şi se împlinesc toate evenimentele religioase ce sălăşluiesc nevăzute în viaţa naturală. Viaţa spirituală este viaţa simbolică, adică cea care uneşte două monade, care uneşte pe Dumnezeu cu lumea, în ea ne sunt date întâlnirile şi intersecţiile.

Pe planul vieţii spirituale s-a săvârşit creaţia lumii; Dumnezeu va dori o redeschidere spre iubire reciprocă, apoi vine căderea şi Noul Adam ridică natura umană decăzută. Toate aceste evenimente din lumea spirituală nu fac decât să se reflecte simbolic în lumea naturală şi istorică. Teologia naturalistă, care amestecă şi separă în acelaşi timp, cele două planuri ale fiinţei, vede toate evenimentele lumii spirituale împlinindu-se pe acest pământ, în acest timp şi acest spaţiu.

Lumea a fost creată de Dumnezeu în timp, ca un fapt de ordin natural, un eveniment obiectiv; paradisul se găsea pe acest pământ între Tigru şi Eufrat, acolo s-a produs căderea, etc. ... etc.

Aceasta este ştiinţa biblică naivă, care reflectând naturalismul primitiv, nu concepe încă diferenţa între natură şi spirit. Teologia scolastică şi-a asimilat această ştiinţă biblică infantilă şi a conceput misterele vieţii spirituale ca evenimente de ordin natural. Lumea naturală pare atât de împietrită, încât gândirii religioase îi este greu să evadeze din limitele ei şi percepe dificil că această lume naturală nu este decât reflectul lumii spirituale, că un eveniment în viaţa spirituală, chiar ca această împietrire, insensibilitate, e o stare de spirit ce poate să nu dureze. Căderea nu s-a putut

săvârşi în lumea naturală, deoarece această lume e chiar rezultatul căderii. Căderea e un eveniment din lumea spirituală; în acest sens e anterioară lumii, a avut loc înaintea timpului şi a generat timpul nostru. Numai intelectualismul presupune că realităţile sunt în afara spiritului, exterioare lui. Dar intelectualismul e o falsă teorie a cunoaşterii.

Ideile şi credinţele religioase nu au nici o legătură cu adevărurile abstracte ale metafizicii. Sunt legate faptelor şi evenimentelor lumii spirituale ce se destăinuiesc în experienţa spirituală. Aceste fapte şi aceste evenimente nu se aseamănă cu categoriile gândirii abstracte, nici cu substanţele naturii. Ideile şi credinţele religioase nu pot fi exprimate decât prin categoriile experienţei spirituale, prin tragedia interioară a vieţii şi destinului. Percepem viaţa spirituală ca un paradox. Întâmplările, prin care se arată cea mai profundă substanţă a fiinţei, sunt pentru raţiune şi conştiinţa raţională, paradoxale şi antinomice, inaccesibile conceptului.

În viaţa religioasă, ca viaţă spirituala şi nu naturală, ni se descoperă identitatea contrariilor: identitatea monismului şi a dualismului, a unităţii şi pluralităţii, a imanenţei şi transcendenţei, a lui Dumnezeu şi a omului. Toate tentativele făcute prin sistemele de teologie naturalistă şi raţionalistă ca să elimine paradoxul vieţii spirituale, sunt exterioare şi nu au decât valoarea temporară şi pedagogică. Ele corespund stadiului naturalist din istoria conştiinţei religioase, în perceperea creştinismului.

Naturalismul teologic este un realism naiv, este o percepere a spiritului obiectivat în natură, inversat în lumea naturală obiectivă; dar descoperirea lumii spirituale reprezintă victoria asupra naturalismului, victorie ce are loc în mistica religioasă. Pentru mistici totul se săvârşeşte în pro-

funzime, adică în lumea spirituală. Religiile se împart în religii ale spiritului şi religii ale naturii.

Creştinismul este religia spiritului, dar nu în sensul în care ne învaţă E. Hartmann[1].

Nu putem să nu apreciem, spiritualitatea Indiei, dar e o spiritualitate abstractă, care ignoră încă personalitatea concretă. O atitudine naturalistă privind pe Dumnezeu, conceput ca fiinţă metafizică, transcendent, imobil şi substanţial reprezintă ultima formă de idolatrie în istoria spiritului uman. Monoteismul poate fi şi el un păgânism. Omul robit lumii naturale concepe pe Dumnezeu ca o mare forţă exterioară, ca o putere „supranaturală" cu totul asemănătoare puterii „naturale" .

Dumnezeu nu-i decât puterea cea mai înaltă, perfectă, adică proiectarea fiinţei naturale. Această forţă supremă trebuie potolită. Dumnezeul transcendent se răzbună ca zeii şi oamenii din lumea naturală. Creştinismul a apărut în lume ca biruinţă asupra idolatriei şi înrobirii. El afirmă religia spiritului şi a vieţii spirituale, religia Treimii, ca patrie a spiritului, în care se descoperă Dumnezeu ca Părinte iubitor şi apropiat. Dar omenirea naturală a opus pecetea ei naturalistă peste percepţia şi revelaţia adevărurilor creştine, chiar dogmele credinţei creştine, ce sunt fapte şi întâlniri din lumea spirituală, au fost traduse prin sistemele teologice în limbajul lumii naturale şi al raţiunii. Dar Dumnezeu este viaţă, nu-L poţi exprima prin categoriile gândirii făcute pentru natură, diferă de realităţile lumii naturale, nu poate fi conceput nici chiar ca „supranatural" căci supranaturalul e foarte asemănător „naturalului" .

Dumnezeu este viaţă şi nu se poate revela decât în viaţa spirituală. Iar misterele vieţii divine nu se pot exprima decât prin limbajul interior al experienţei spirituale, printr-un

1 *Die Relignion des Geiste*, de Hartmann este un monism anticreştin.

limbaj de viaţă, şi nu prin cel al naturii obiective şi al raţiunii.

Vom vedea că limbajul experienţei spirituale este inevitabil simbolic şi mitologic; că este întotdeauna vorba de evenimente, întâlniri, destin. Nu există în acest limbaj nici o categorie sau substanţă fixă. Noţiunile despre suflet şi spirit au şi ele o origine mitologică[1]. Toate adevărurile referitoare la Dumnezeu trebuie incorporate în profunzimea spirituală. Dumnezeul naturalismului religios este încă un obiect de idolatrie. Reprezintă ultima formă a divinizării naturii, chiar atunci când Îl concepe în perspectiva extremului teism şi când se presupune creatul ca nedivin. Relaţia dintre Dumnezeu şi om este o relaţie interioară, revelându-se în viaţa spirituală, şi nu o relaţie exterioară între „supranatural" şi „natural" , descoperindu-se în lumea naturala.

Astfel au înţeles misticii creştini şi de la ei trebuie să învaţăm cunoaşterea, intuiţia vieţii spirituale. Aceasta se revelă, nu în teologie, care nu s-a eliberat deloc de forma gândirii naturaliste, ci în mistică, irevocabil absorbită de lumea spirituală.

Creştinismul întotdeauna a trăit din această profunzime, în ea găsindu-şi hrana. Când s-a revărsat în afară, spre suprafaţă, asimilându-se lumii naturale, a degenerat, şi s-a prăbuşit.

V.

Problema criteriului adevărului, a principiului consfinţirii la cunoaşterea adevărului, a autorităţii în credinţă, nu este o problemă spirituală. Această problemă, caracteristi-

1 H. Cohen vorbeşte în *Ethik des reinen Willens* despre originea mitologică a noţiunii de suflet, dar el a tras concluzii greşite, căci a dorit să excludă întreaga mitologie.

cà gândirii reflectate firesc în cunoaşterea religioasă şi ştiinţifică, s-a născut în fiinţa naturală şi în omul psihic, în intenţia lor.

Dedublarea, opoziţia nu sunt elemente ale vieţii spirituale. Sufletul se poate considera ca opus obiectului şi se poate întreba, despre criteriul cunoaşterii sale. Dar nici un obiect nu se opune spiritului şi problema criteriului nu se pune. Numai obiectul ce-ţi este străin şi de nepătruns provoaca problema criteriului cunoaşterii sale.

În viaţa spirituală nu există nici obiect de cunoaştere, nici obiect de credinţa, pentru că există stăpânire, apropiere interioară, înrudire cu obiectul, absorbţie a acestui obiect prin profunzime.

Criteriul adevărului în spirit este chiar manifestarea spiritului, contemplarea intuitivă a acestui adevăr în spirit, ca realitate în viaţă.

Adevărul în viaţa spirituală, nu este nici reflectul, nici expresia unei realităţi oarecare, este realitatea, spiritul în viaţa sa interioară.

În viaţa spirituală, nu exista nici obiect, nici subiect reflectant al obiectului, în sensul gnoseologic al cuvântului. În viaţa spirituală totul este realitate, totul este identificat. În ea nu este ideea sau sentimentul de Dumnezeu, e însăşi revelaţia lui Dumnezeu însuşi, manifestarea divinului. De aceea în viaţa spirituală nu exista suflet izolat, subiect împărţit.

Experienţa spirituală este tocmai ieşirea dintr-o stare în care pretutindeni se opun obiectele „extrincesiste" .

Adevărul în viaţa spirituală e însăşi viaţa. Cel ce cunoaşte adevărul devine prin el adevăr:

„Eu sunt calea, adevărul şi viaţa" .

Acesta nu mai este un adevăr abstract, nu mai este o relaţie. Adevarul e şi calea şi viaţa, pentru el nu se mai pune

problema autorității și criteriilor exterioare, nu mai este cerută nici o garanție.

Adevărul se descoperă parțial aici, total dincolo. În viața spirituală noi descoperim că fenomenul cunoașterii este un eveniment interior, o iluminare a ființei și a vieții însăși. Ființa nu se opune cunoașterii cum o face obiectul, dar în ființă se naște lumina ce iluminează tenebrele sale. În lumea naturală, zămislită în dezbinare și împărțeală, subiectul care cunoaște e despărțit de obiectul cunoscut, e despărțit de ființă. Calitatea spirituală se obține când nu mai este scindare, când subiectul cunoscător se află în profunzimea ființei. Omul spiritual sălășluiește în această profunzime și din cunoașterea sa țâșnește lumina.

Numai în viața spirituală se obține Adevărul, nu-l putem percepe și nici cunoaște din afară. Reflecția este în întregime apanajul lumii obiective; ea caută în mod penibil criteriile adevărului în afara acestui adevar, al stapânirii sale, în afara vieții din adevăr. Dar în afara acestui adevăr, într-un plan ce-i va fi inferior, e imposibil să găsești criteriul său. Adevarul însuși este unicul său criteriu.

Se poate găsi criteriul credinței noastre în Dumnezeu și al cunoașterii noastre despre Dumnezeu? Această întrebare nu poate fi pusă decât din interiorul omului. Criteriul credinței și al cunoașterii noastre nu se poate găsi în afara lui Dumnezeu, a manifestării Sale în noi, a relațiilor noastre cu El; nu poate exista în lumea aceasta naturală, inferioară.

Cerând un criteriu de autoritate spre a ne convinge de existența lui Dumnezeu și pentru a discerne ceea ce e divin în lume, căutăm întotdeauna un sprijin, o susținere, nu în Dumnezeu însuși nici în realitatea divină, ci în realitatea naturală inferioară, în lumea exterioară. Astfel omul e oprimat prin lumea naturala, omul spiritual suferă jugul omului natural.

omului să se ridice cu uşurinţă peste fiinţa naturală şi sa renunţe la ea.

Calea care duce la viaţa spirituală e o cale arzătoare şi nici un om nu se poate socoti numai înduhovnicit. Orice om este organic unit întregului univers şi orice om are datorii privind lumea naturală. A se considera cu orgoliu ca fiind numai spiritual, în sensul gnosticilor, e o minciună înaintea lui Dumnezeu. Omul trebuie să şlefuiască iluminarea, spiritualizarea nu numai a sufletului şi trupului său, ci a sufletelor şi trupurilor întregului univers. Spiritualul nu trebuie să se îndeparteze de psihic şi trupesc, trebuie să le ilumineze şi să le spiritualizeze. De aceea creştinismul nu poate fi exclusiv spiritual, va trebui să fie şi psihic. În aceasta va consta marele Adevăr al Bisericii coborând în lumea păcătoasă. Creştinismul acţionează în lumea naturală şi de aici provin obstacolele ce le întâlneşte în cursul istoriei.

Corelaţia între spiritual şi psihic a fost adesea neînţeleasă în istoria creştinismului, iar adevărul creştin a fost deformat de lumea naturală. Dar această slăbiciune e proprie oricărei activităţi în lume. În general, în sistemele teologice nu găsim opoziţie între natură şi spirit, ci între natură şi har, între natural şi supranatural. Spiritul nu are proprietăţi independente, sau este incorporat naturii şi se distinge cu greu de suflet, adică e încastrat în natură sau e dăruit fiinţei divine şi atunci va apare ca har al Sf. Duh. Naturalizarea constă în aceea că divinul şi spiritualul sunt într-un fel suprimate din lumea creată şi omul este din această cauză considerat ca o fiinţă exclusiv naturală, ca o monadă psiho-fizică. I s-a acordat omului sufletul şi trupul, dar spiritul e transportat într-o sferă transcendentă, care e exclusiv a fiinţei divine. Spiritul se găseşte aruncat din profunzimea omului în transcendentul îndepărtat, în

lumea de dincolo; el este conferit omului numai din afară. Numai prin har poate deveni o ființă spirituală, prin natura sa este exclusiv psiho-corporal. Se afirmă astfel extremul dualism al Creatorului şi al creației, al stării harului şi stării naturale. Omul şi lumea sunt prin esență şi de la început ne-spirituale şi ne-divine. O asemenea doctrina teologică şi metafizica, ce refuză omului imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu, niciodată n-a fost preponderentă în creştinism.

Misticii creştini întotdeauna ne-au arătat omul spiritual şi imanența drumului spiritual. Sistemul teologic metafizic, bazat pe extremul dualism al Creatorului şi creației, al harului şi naturii, care respinge din om spiritualitatea, nu este singura şi definitiva doctrina posibila în creştinism privind ființa. Nu este decât o stare a sufletului omenesc, ce corespunde unui anume moment din dezvoltarea spirituală a omului ce reflectă o stare particulară a experienței şi vieţii spirituale. Absența spiritului şi a vieţii spirituale nu este la om o stare normală, ci o stare de păcat, o vlăguire în el a imaginii şi asemanarii divine. În aceasta stare, spiritul asistă omul ca un principiu transcendent şi exterior. Personalitatea empirică scufundată în lumea naturala, îndepărtata de Dumnezeu, se afla condamnată la o existență împărţita. Spiritul pentru ea e întotdeauna un „exterior" . Conştiința păcatului se transformă în conştiința transcendenței spiritului. Uneori ai impresia că teologia oficiala şi preceptele Bisericii refuzând să considere omul ca o ființă spirituală, îl apără de tentațiile spirituale. Creştinismul sufletului e recunoscut ca mai adevărat şi mai ortodox decât creştinismul spiritului.

A avea conştiința de sine ca ființă spirituală este o acuzație de orgoliu; a se recunoaşte nedemn de a avea spirit şi viața spirituală, se califică drept umilință.

Pe acest teren s-au format un pozitivism original şi un spirit burghez ce răspund conştiinţei medii, omului psihic.

Spiritualitatea e considerată ca apanajul sfinţilor, asceţilor „stareţilor" . Spiritualitatea oamenilor, care n-au atins nivelurile nobile ale perfecţiunii şi care n-au obţinut harul Sf. Duh, întotdeauna trezeşte o suspiciune, căci se apreciază că nu provine de la Dumnezeu.

Astfel există o totală neîncredere pentru viaţa spirituală ce nu intră în concepţia Bisericii, privind primirea darurilor Sf. Duh. Spiritul-Duhul este Sfântul Duh, a treia Ipostază a Sfintei Treimi, nu există alt Duh şi nu poate să fie. În om nu există Spirit, conştiinţa Spiritului în sine e un orgoliu, o lipsă de umilinţă; scufundarea în viaţa psihica şi trupeasca e mai pioasă şi mai umilă. Pentru teologi şi demnitarii Bisericii viaţa spirituală superioară adesea era mai suspectă decât păcatele psihice şi trupeşti. Aici ne aflam în faţa unei probleme foarte tulburătoare.

Biserica va ierta pacatele trupului, va fi infinit de indulgentă pentru slăbiciunile sufleteşti, dar va manifesta cea mai implacabilă rigoare faţă de tentaţiile, pretenţiile, întraripările spiritului.

Este ceea ce a provocat intransigenţa pentru gnostici, pentru curentele teosofice în creştinism, condamnarea misticilor creştini, neîncrederea faţă de creatorii de cultura spirituala, ca şi faţă de filosofi, poeţi, reformatori spirituali.

Astfel s-au afirmat un materialism şi un pozitivism creştin original, creştinismul a fost proclamat religie a sufletului nu a duhului. Aşa a fost exoterismul creştin. În sistemele de teologie el şi-a găsit expresia statica în doctrinele despre har şi natură: în doctrina spiritului, excluzând harul, în cea a lumii şi a omului, apanaj exclusiv al naturii. Misterele religioase ale vieţii şi ale experienţei s-au obiectivat [illegible] simbolizat exterior şi s-au materializat [illegible]

perienţa, calea, duhul s-au transformat în substanţe, în adevăruri abstracte, în principii de metafizică teologică. Dumnezeu şi viaţa divină se vor reprezenta ca inerte şi statice; nu se trăieşte în creştinism misterul vieţii spirituale.

Însăşi calea mea, esenţa vieţii mele spirituale, se va exterioriza ca substanţă fixă, ca fiinţă obiectivă.

Există în neîncrederea manifestată de Biserică privind spiritul şi viaţa spirituală, un adevăr esenţial: orgoliul şi mulţumirea de sine sunt păcate vrăjmaşe adevărului lui Hristos.

Există o pseudo-spiritualitate, fără să se obţină real duhul. O găsim adesea în curentele teosofice contemporane.

Există o pseudo-mistică, o cunoaştere spirituală închipuită. Există o pretinsă spiritualitate, care n-a fost purificată, pe care a tulburat-o şi viciat-o lumea naturală. Aceasta spiritualitate, nepurificată încă de demonolatrie, exista la gnostici aşa cum există o mistică în care stările psihice şi chiar trupeşti sunt considerate ca spirituale.

Trebuie încercate spiritele pentru că nu se poate crede în toate. Trebuie să se pretindă mai mult de la omul spiritual decât de la omul psihic. Spiritualitatea nu poate pretinde nimic, ea impune doar datorii. Există sfere în viaţa spirituală care pentru un anumit timp ne rămân închise, pentru că sunt inaccesibile omului psihic. Nimic nu este mai lamentabil decât să pretinzi o elevaţie pe care nu o ai, o spiritualitate neîntreruptă, pretenţie însoţită de dispreţ pentru simpla viaţă psihică şi pentru oamenii psihici.

Biserica este sfântă în prescrierea simplicităţii şi umilinţei. Un simplu gest nu dovedeşte încă existenţa unei vieţi spirituale; este un adevăr esenţial în practicile Bisericii. Dar un sistem teologic ce reneagă însuşirea originară a vieţii spirituale şi inerenţa sa la om nu poate pretinde adevărul absolut şi incontestabil, este exoteric şi trebuie învins. Viaţa

spirituală este biruinţa asupra păcatului. Constrângerea naturii păcătoase a omului într-o ontologie imobilă, e aberaţia conştiinţei. Omul devine demn de viaţa spirituală în măsura în care comunică efectiv cu ea.

VI.

Toţi misticii ne învaţă noua naştere spirituală. Prima e naşterea naturală în posteritatea Primului Adam, strămoş natural al omenirii, naştere în acelaşi timp în fragmentare şi dezbinare, în necesitate şi înrudire a speţei. A doua e naşterea spirituală, în generaţia Noului Adam. Conducătorul umanităţii spirituale, Iisus Hristos, – naştere în unitate şi libertate prin Botez, – aduce în potenţă biruinţa asupra necesităţii materiale şi generice. În prima naştere totul e trăit exterior, în cea de a doua totul e trăit interior şi profund. A doua naştere, spirituală, în însuşirea ei curată, e cunoscută de mistici, e descrisă de ei şi tot ei ne trasează drumul care duce la ea.

Dar renaşterea în Hristos e accesibilă oricărui creştin, precum îi sunt deschise căile vieţii spirituale. Creştinismul e religia duhului, religia noii naşteri.

„Dacă un om nu se naşte din nou, nu poate vedea Împărăţia lui Dumnezeu" .

Astfel orice creştin trebuie să se nască din nou. „Vântul suflă unde vrea şi îi auzi zgomotul; dar nu ştii de unde vine, nici unde se duce. Tot astfel e cu omul născut din Duh." Căci „... vine ceasul, şi acum a şi venit, când închinătorii adevăraţi se vor închina Tatălui în Duh şi în Adevăr, fiindcă astfel de închinători doreşte şi Tatăl. Dumnezeu este Duh şi cine se închină Lui, trebuie să I se închine în Duh şi Adevăr."

Apostolul Pavel spune: „Şi după cum toţi vor muri în Adam, tot aşa toţi retrăiesc în Hristos" . „Dacă vă călăuzeşte Duhul, nu mai sunteţi sub lege."

Dar revelaţia creştină a vieţii spirituale, a naşterii celei noi, a adorării Tatălui în Duh şi Adevăr, acţionează în omenirea naturală, în generaţia Primului Adam, în omul mediu; de asemenea îmbracă formele unui creştinism spiritual şi psihic în acelaşi timp. Creştinismul, religie ce nu este din această lume, suferă şi rabdă umilinţa în lume, în numele omenirii, viaţa spirituală se simbolizează şi nu se realizează. Creştinismul, religia unui adevăr care nu este de aici, pătrunde în lume în numele mântuirii ei, veşnic obişnuit cu riscul de a vedea slăbind şi stingându-se spiritul. Iată în ce constă drama, originea succesului său, a activităţii sale în istorie şi nereuşitelor în viaţa istorica. Creştinismul trebuie să coboare în lumea naturală, rămânând tot adevărul ce nu este din această lume, adevăr al duhului şi al vieţii spirituale.

Este aici întreaga tragedie a umanităţii spirituale. Duhul nu este din „lume" , duhul este „ceea ce nu-i din această lume", a trai în duh, a atinge viaţa spirituală, înseamnă să nu iubeşti „lumea" şi ce e din această lume. Spiritul este „opus" lumii, se desprinde de ea, coboară iar, se simbolizează în lume. Lumea este simbolul a ce se petrece în spirit, reflectul părăsirii lui Dumnezeu împlinindu-se în spirit. „A trăi în lume" , condamnă toţi oamenii să împartă destinul comun, îi asociază păcatului ce subzistă chiar şi la omul spiritual, îi pune în imposibilitatea eliberării de destinul lor.

Aici e unitatea procesului universal, unitatea destinelor omeneşti

„Nu iubiţi lumea, nici lucrurile acestei lumi. Dacă cineva iubeste lumea, dragostea Parintelui nu se afla in

el". Astfel vorbeşte Evanghelistul Ioan. Dar mai spune: „Cel ce nu iubeşte pe fratele său, rămâne în moarte". „Cel ce nu iubeşte n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire". Găsim aici penibila antinomie a creştinismului. Numai iubirea pentru fratele nostru şi nu iubirea pentru noi înşine ne constrânge să trăim în lume, să împărtăşim destinul acestui frate.

Iubirea pentru acest frate ne poate reduce la sclavie, la supunerea spiritului lumii. Creştinătatea a trăit această antinomie tragică din care nu se iese simplu şi fără efort. Acesta este destinul omenirii, constrânge la acţiune reciprocă, la atragerea şi repulsia spiritului şi a „lumii", a umanităţii spirituale şi a umanităţii naturale. Cunoaşterea spirituală şi mistica a creştinismului e mult mai adevărată, mai autentic reală, decât înţelegerea psihică şi obiectiva simbolizată pe plan natural şi istoric. Profunzimea intimă a creştinismului, misterele vieţii spirituale se revelă misticii creştine.

Această profunzime rămâne ascunsă sistemelor de teologie, conştiinţei creştine raţionaliste, care transferă în exterior misterele vieţii divine, unde le concepe prin analogie cu viaţa naturală.

Creştinismul este dezvăluirea misterului vieţii spirituale; totul este misterios în el, profunzimea fiinţei se dezvăluie ca mister divin: în el totul este viaţă, totul este tragedie vitală. Misterul Mântuirii, al Golgotei, e un mister interior al spiritului, se săvârşeşte în profunzimea secretă a fiinţei. Golgota e un moment lăuntric al vieţii şi dezvoltării spirituale, trecerea oricărei vieţi prin crucificare. Prin sacrificiu Hristos se naşte în profunzimea duhului, îşi parcurge drumul în viaţă, moare pe Cruce pentru pacatele lumii şi înviază. Iată misterul lăuntric al spiritului. El se arată în

experienţa spirituală, omul născut din duh îl cunoaşte, e descris de mistici ca fiind drumul vieţii interioare.

Hristos trebuie să se descopere în viaţa lăuntrică a duhului, înainte de a se revela în lumea exterioară, naturală şi istorică. Fără acceptarea interioară şi spirituală a lui Hristos, adevărurile descrise în Evanghelie rămân fapte de neînţeles lumii empirice exterioare.

Dar misterul creştin al duhului se obiectivează, se exteriorizează în lumea naturală, se simbolizează în istorie.

Hristos este născut, este mort şi înviat nu numai în profunzimea spiritului, ci şi în lumea naturală istorică. Naşterea lui Hristos, viaţa Sa, moartea pe Cruce şi Învierea Sa sunt fapte autentice din lumea naturală.

Ce ni se spune în Evanghelie s-a săvârşit real în istorie, în spaţiu şi timp. Dar realitatea ce se săvârşeşte în istorie, în spaţiu şi timp e aceeaşi cu orice realitate din lumea naturală, adică o realitate simbolică ce reflectă evenimentele din lumea spirituală.

Prin aceasta nu trebuie înţeles că evenimentele evanghelice nu sunt decât simboluri, pe când celelalte fapte sunt realităţi atestate de ştiinţa istorică, ci că toate evenimentele istorice, ce au avut loc în lumea naturală obiectivă, nu sunt decât realităţi simbolice, decât reflectele lumii spirituale. Viaţa lui Alexandru Macedon şi Napoleon, emigraţia popoarelor şi Revoluţia franceză nu sunt decât realităţi simbolice şi la fel ne oferă un caracter reflectat.

Dar viaţa lui Hristos revelată în Evanghelie simbolizează şi reflectă evenimentele lumii spirituale, de o importanţă, de o unitate, de o valoare centrală infinit mai mari decât toate celelalte evenimente din istoria universală. Aceste fapte evocă însăşi esenţa vieţii spirituale, misterul ei iniţial, semnificaţia divină.

Se poate spune că istoria evanghelică este o meta-istorie, este mitologică în sensul întregii istorii universale, adică în sensul că misterul interior al spiritului se reflectă simbolic în planul obiectiv şi natural.

O concepţie de acest gen nu are nimic comun cu dochetismul, care nu a recunoscut realitatea vieţii omeneşti a lui Hristos şi pentru care suferinţele Sale şi moartea Sa n-au fost decât aparente.

Dochetismul nu se eliberează de concepţia naturalistă a creştinismului, dar el introduce un spiritualism nefiresc ce sărăceşte şi simplifică plenitudinea misterului vieţii spirituale.

Pentru dochetism şi monofizism, natura spirituală şi divină se bucură de-o realitate în sensul naturalist şi obiectivat al cuvântului, iar viaţa trupească şi natura umană nu sunt decât aparente şi iluzorii. Dar noi afirmăm că viaţa trupească în această lume deţine o autenticitate simbolică şi că omul e la fel de real ca şi Dumnezeu, nu numai în reflectul simbolic dar şi în lumea spirituală. Toate ereziile dochetismului şi monofizismului menţin opoziţia spiritului cu trupul, atunci când opoziţia e legată de naturalizarea şi obiectivarea spiritului.

În realitate trupul lumii e absorbit complet prin spirit şi reflectă simbolic viaţa spiritului. Concepţia spirituală a creştinismului, ca mister interior al vieţii, nu respinge şi nu elimină ideea psihică, obiectivată în creştinism, ea îi dă un sens interior, o luminează, o pătrunde într-o şi mai mare profunzime. Esotericul nu respinge şi nu elimină exotericul, nu luptă împotriva lui, ci îl aprofundează.

Creştinismul esoteric, mistic, ascuns nu reneagă creştinismul exoteric, obiectivat, exteriorizat; nu aspiră decât să perceapă şi mai profund creştinismul şi să lumineze „exteriorul" din „interior" ; recunoaşte treptele ierarhice, chiar

treptele cele mai coborâte ale obiectivării, care întotdeauna reflectă realitățile autentice din viața spirituală. Trupul creștinismului exoteric nu este mai puțin real decât duhul acestui creștinism, „trupul" și „spiritul" acestei conștiințe creștine reflectă simbolic și în aceeași măsură, realitățile autentice din viața spirituală a misterului divin al vieții. Ce se întâmplă în lumea spirituală e în orice timp, și orice spațiu, dar se reflectă simbolic în spațiu și timp, în materie. Din acest motiv materialul, trupescul în istoria creștinismului capătă o semnificație sacră.

Semnificația sacră este semnificația simbolică. Trupul sfânt există ca trup simbolic, dar nu este materie, realitate substanțială în sensul realismului naiv. Un creștinism spiritual, mistic este mult mai îndepărtat de atitudinea iconoclaștilor, care neagă reflectul simbolic al lumii spirituale în lumea naturală; un creștinism profund mistic, întrevede în obiectele materiale simbolul lumii spirituale și se află în perfect acord cu ceea ce afirmă asupra acestui subiect, conștiința Bisericii. Întregul cult creștin, cu „trupul" său este afirmarea autentică, reală și simbolică a misterului vieții spirituale și nu poate fi respins de creștinism.

Există un anume tip de creștinism „spiritual" născut pe terenul protestantismului (de exemplu la Schleiermacher) care ignoră simbolismul realist și nu cunoaște decât simbolismul idealist și psihologic și care nu contribuie la unire, ci la dezbinare. E unul din aspectele creștinismului naturalist, care opunând „spiritul" „trupului" le așează în echilibru pe același plan. Adevăratul creștinism al duhului cunoaște o spiritualitate concretă, capabilă să conțină toate treptele ierarhice ale simbolizărilor și întrupărilor, ce dă un sens și aprofundează, ce nu retrage și nu neagă nimic.

Spiritualismul convenit să se numească creștinism „spiritual", care naște diverse secte ce poartă acest nume, nu-i

decât un spiritualism abstract şi monofizic, o mutilare, o amputare a creştinismului, căci trăieşte din negaţii şi suprimări. Cei mai profunzi mistici creştini, ce s-au ridicat până la creştinismul duhului, niciodată n-au fost creştini „spirituali" în sensul limitat şi sectar al cuvântului.

Meister Eckhart, unul din cei mai mari mistici creştini, care a interpretat creştinismul ca mister al spiritului, ca drum spiritual interior, a rămas un fervent dominican şi catolic, recunoscând toate treptele concrete ale simbolizării şi întrupărilor.

Mistica a avut asupra lui Luther o influenţa profundă, la fel s-a manifestat în secte şi în unele mişcări ale catolicismului. Cel mai îndrăzneţ dintre misticii germani, Angelus Silesius, pentru care creştinismul era evident un mister al duhului, care aspira la supra - divin şi căruia îi datoram cuvintele: „Fără om Dumnezeu nu putea exista o clipă măcar" , a fost un catolic fanatic, care niciodată nu s-a despărţit de simbolism şi întrupările creştinismului Bisericii.

VII.

Viaţa spirituală nu înseamnă unitatea abstractă, nedeterminată. În ea se revelă concretul, adică unitatea calitativă.

Înţelegerea spirituală monistă, aşa cum a apărut în filosofia religioasă a Indiei şi în unele forme ale idealismului german (de exemplu în religia spirituală a lui E. Hartmann) este o erezie monofizită, neagă existenţa naturii umane şi afirmă numai natura divină. Dar în viaţa şi experienţa spirituală, ne sunt date două naturi: Dumnezeu şi

omul. Lumea spirituală este exact locul de întâlnire al naturii divine şi al naturii omeneşti.

Această întâlnire e fenomenul original. În profunzimea vieţii spirituale se desfăşoară drama religioasă a relaţiilor lui Dumnezeu cu omul.

Nu există viaţă spirituală, numai cu natura umană, fără Dumnezeu. În om nu există însuşirea vieţii spirituale decât dacă se aprofundează ceva, spre care să se ridice, dacă există o natură divină superioară. Omul scufundat în propria natură va fi lipsit de viaţă spirituală.

Pe de altă parte dacă n-ar exista decât natura divină, dacă Dumnezeu n-ar poseda un alt El-Însuşi, n-ar fi fenomen originar în viaţa spirituală şi totul s-ar prăbuşi într-o indiferenţă abstractă. Fiinţa divină trebuie să se exteriorizeze pentru a pătrunde în celălalt El-Însuşi, în fiinţa umană.

În spiritualitatea reală personalitatea umană nu este nici eliminată, nici desfiinţată, nu se năruieşte în unitatea nedeterminată. Două naturi, Dumnezeu şi omul, subzistă în profunzimea vieţii spirituale. Personalitatea umană nu mărturiseşte de o delimitare a spiritului realizată prin materie. Distingerea individuală, şi deci naşterea personalităţii se împlineşte prin spirit, în profunzimea vieţii spirituale şi este o proprietate a vieţii spirituale. În viaţa spirituală, fiinţele, personalităţile creează şi manifestă energiile lor. Viaţa spirituală este arena unde se întâlnesc fiinţele concrete. În ea nu este nici o abstracţie, nici un principiu abstract, este numai viaţă. Fiinţele şi nu substanţele se revelă în viaţa spirituală şi revelaţia creştină este revelaţia vieţii spirituale a fiinţelor şi nu cea a principiilor abstracte ale fiinţei. În creştinism nu se află decât fiinţe ce aparţin diverselor trepte ierarhice. Fiinţele, personalităţile umane cu destinul lor etern, trăiesc experienţa fără intermediar.

Dar nu se pot elabora doctrine ontologice abstracte şi metafizice privind natura fiinţelor şi cea a personalităţii. Misterul personalităţii umane nu poate fi exprimat decât în limbajul experienţei spirituale şi nu în cel al metafizicii abstracte.

Metafizica pluralistă e la fel de abstractă, la fel de raţionalistă şi corespunde la fel de puţin vieţii duhului ca şi metafizica monismului; spiritualismul în modul său nu este mai puţin defectuos ca şi materialismul.

Duns Scot a protestat contra doctrinei Sf. Thoma d'Aquino, relativă la individualitatea şi nemurirea sufletului; a dovedit că această doctrină duce la negarea nemuririi şi a existenţei individualităţii omeneşti.

Totuşi doctrina scolastică a lui Duns Scot, care sub anumite raporturi e mai ascuţită decât cea a Sf. Thoma d'Aquino, a fost pasibilă de obiecţii bine fondate.

Misterul revelaţiei creştine, privind personalitatea umană şi destinul individual, nu poate fi exprimat nici prin metafizica scolastică a Sf. Thoma d'Aquino, nici prin metafizica pluralistă a lui Leibniz cu monadologia sa, nici prin metafizica monistă a lui Hegel sau Hartmann. Nici scolasticii, nici metafizicienii, ci numai misticii vor exprima misterul vieţii teandrice, misterele căilor şi destinelor.

Experienţa sfinţilor ne oferă o cunoaştere mai profundă a personalităţii umane, decât toată metafizica şi teologia împreună. Toate tentativele, făcute în vederea fondării afirmaţiei vieţii viitoare pe substanţialitatea sufletului, sunt puţin convingătoare.

Aici nu e decât un punct de vedere naturalist al misterelor vieţii spirituale şi viaţa eludează această formă de gândire.

Personalitatea umană este nemuritoare nu pentru că ideea personalităţii pretinde nemurire, ci pentru că e o ex-

perienţă spirituală a vieţii eterne, pentru că viaţa spirituală e o viaţă divin-umană, iar Hristos există ca sursă eternă de viaţă. Aceasta se probează şi demonstrează chiar prin manifestarea nemuririi din viaţa spirituală. Nemurirea e o categorie spirituală şi religioasă, nu naturalistă şi metafizică. Nu o deţine natural omul, e câştigată prin viaţa spirituală a noii naşteri în duh, naştere în Hristos, sursa vieţii eterne.

Nemurirea omului nu este o infinită continuitate a naturii sale metafizice; e renaşterea într-o viaţă superioară din rasa Noului Adam. E viaţa eternă ce a învins moartea. Nemurirea, viaţa eternă e revelaţia Împărăţiei lui Dumnezeu şi nu natura metafizică a fiinţei.

Astfel, creştinismul nu învaţă despre nemurirea sufletului cum o fac diversele forme de metafizică naturalistă, ci ne învaţă cu adevărat despre Înviere, care este un eveniment al vieţii spirituale, al lumii spirituale, ce triumfă asupra corupţiei şi morţii.

Biserica creştină demască minciuna monofizismului, adică eroarea şi deformarea experienţei spirituale ce nu aşază misterul celor două naturi divină şi umană, şi care se exprimă raţionalist prin doctrinele moniste.

Unitatea-dualitatea celor două naturi, ce nu pot fi confundate, e chiar misterul vieţii religioase şi fenomenul inedit al experienţei spirituale; şi acesta poate fi exprimat dificil printr-o metafizică raţionalistă, ce riscă întotdeauna să cadă în monism, dualism sau pluralism abstract.

Misterul vieţii veşnice al celor două naturi este misterul lui Hristos, Dumnezeu-Om. Cei mai mari scolastici au fost incapabili să exprime acest mister într-un limbaj teologic şi de metafizică substanţialistă. Gândirea greacă păgână nu învăţa decât despre nemurirea zeilor, cea a principiului divin; ea mai putea fi apanajul eroilor, semi-zeilor, dar nu a oamenilor obişnuiţi. Aici găsim o expresie autentică a ade-

vărului. Omul natural, monada psiho-corporală nu se bucură de nemurire, ca de-o însuşire inerentă lui. Numai viaţa spirituală merită nemurirea, numai spiritul deţine însuşirea vieţii eterne. Nemurirea este pătrunderea în viaţa spirituală şi obţinerea ei este întoarcerea duhului în omul, din care plecase. Sursa nemuririi este în Dumnezeu şi nu în natură; nu se poate concepe nemurirea în afara vieţii în Dumnezeu şi în afara divinului. Calea vieţii eterne şi nemuritoare ne e dată, în Hristos. Viaţa eternă este Împărăţia lui Dumnezeu şi fără El, fără Sf. Duh, nu există nemurire, viaţă eternă. În Împărăţia lui Hristos se revelă nemurirea omului, inaccesibilă gândirii păgâne şi vechii gândiri iudaice.

Duhul se întoarce în om, acesta nu mai e o monadă închisă şi psiho-trupească; şi revenirea duhului, pătrunderea în viaţa duhului nu implică suprimarea sau mortificarea sufletului şi a trupului, ci transfigurarea lor, iluminarea, spiritualizarea, absorbţia lor în viaţa superioară a spiritului. De aceea creştinismul ne va învăţa despre învierea trupului. Pentru a înţelege acest mister, nu este nevoie de metafizică naturalistă, nu este nevoie să se vadă în carne şi trup o substanţă.

„Trupul" e o categorie religioasă, adică spirituală şi nu naturalistă, iar tentativele făcute pentru a exprima misterul trupului şi învierea lui în termeni ai metafizicii naturaliste, întotdeauna sunt exoterice; ele subjugă misterul creştinismului naturii materiale, adânc legată în înfăţişările omenirii.

Misterul învierii trupului e un mister spiritual şi real, nu se poate explica decât prin viaţă, adică prin experienţa spirituală. Naturalismul şi chiar materialismul sistemelor teologice nu demonstrează decât un lucru: la anumite trepte ale vieţii spirituale, spiritul e conceput ca transcendent omului, acesta fiind considerat ca o fiinţă naturală, psiho-

corporală. Distincţia fundamentală stabilită între spirit şi natură, ca între realităţi şi ordine calitativ diferite, nu implică negarea cosmosului, separarea omului spiritual şi a vieţii cosmice. Cosmosul, lumea divină, natura divină, nu se revelă decât în experienţa spirituală, în viaţa spirituală.

Întâlnirea cu cosmosul nu are loc decât în spirit, omul nu este separat de el, ci unit cu el. Spiritualitatea reală comportă în ea plenitutinea vieţii cosmice, toate treptele ierarhice ale cosmosului. Numai în lumea lăuntrică spirituală ne este dăruit cosmosul cu viaţa sa interioară, în întreaga lui frumuseţe. În lumea naturală, omul izolat socoteşte cosmosul ca fiind exterior pentru el, de nepătruns, străin ca un obiect ce poate fi supus acţiunii tehnice şi studiului matematic şi fizic; el vede în cosmos înrobirea lui elementelor inferioare şi sensibile.

Contemplarea frumuseţii şi armoniei în natură constituie o experienţă spirituală, o pătrundere în viaţa interioară a cosmosului care se destăinuie spiritului. Iubirea pentru natură, minerale, vegetale, animale arată de acum o experienţă spirituală, o învingere a dezbinării şi „extrincesismului" . Doctrina mistică şi teosofică despre natură, aşa cum o aflăm la Paracelsus, Jacob Böhme, Fr. Baader, şi în parte la Schelling socoteşte natura în spirit, ca viaţă interioară a acestuia, ca inserţie a naturii în spirit şi a spiritului în natură.

Cosmosul este conceput ca o anumită treaptă a spiritului, ca un simbol al vieţii sale interioare.

Naturalizarea spiritului la Böhme nu-i decât contrariul absorbţiei naturii în spirit. Elementele naturii şi cosmosului sunt de asemenea elementele psihice omeneşti, ele se unesc în lumea spirituală. Microcosmosul şi macrocosmosul se revelă în viaţa spirituală, nu împărţite şi exterioare, ci în unitate şi pătrundere reciprocă. Pierderea paradisului

de către omenire este separarea de cosmos, de natura divină, formarea unei naturi exterioare, străine, a învrăjbirii şi înrobirii. Obţinerea paradisului este întoarcerea cosmosului spre om şi a omului spre cosmos. Ea nu se realizează decât într-o viaţă spirituală reală, în Împărăţia lui Dumnezeu. Această experienţă începe în experienţa iubirii, în contemplarea frumuseţii. Natura exterioară e osificarea spiritului. Or, cosmosul este viaţă, şi nu un ansamblu de obiecte materiale împietrite şi de substanţe inerte.

„Acosmismul" spiritualităţii abstracte este străin creştinismului, care cunoaşte o adevărată spiritualitate ce conţine plenitudinea lumii divine. „Lumea" luată în sens evanghelic, lumea pentru care trebuie să avem antipatie, nu reprezintă lumea divină, cosmosul, pe care dimpotrivă trebuie să le iubim şi cu care trebuie să fim uniţi,

„Lumea" , „natura" , constituie în acest caz amorţirea prin păcat, osificarea prin pasiuni, înrobirea în elementele inferioare, deformarea lumii divine şi nu cosmosul însuşi.

VIII.

În cursul luptei care se săvârşeşte în lumea naturală, în numele vieţii spirituale superioare, în numele lui Dumnezeu, al iubirii, al libertăţii, al cunoaşterii, se ridică „eşafodaje" ; mijloacele întrebuinţate pentru atingerea realităţilor şi bunurilor spiritului, adesea sunt exaltate până la demnitatea unui sfârşit în sine. Aceste „eşafodaje" constituie sursa celei mai mari tragedii din viaţa spirituală. În istoria lumii, niciodată nu s-a realizat nimic în sensul real şi ontologic al cuvântului, pentru că procedeele la care s-a recurs pentru atingerea vieţii spirituale, au disimulat într-un fel sfârşiturile.

Omenirea a fost închisă în meterezele vieţii spirituale, fără a putea vreodată să atingă chiar această viaţă. În căile ce duc la Dumnezeu, se foloseau mijloace nelegiuite: pentru împlinirea dragostei se face apel la ură şi discordie; pentru atingerea libertăţii s-a recurs la violenţă şi la constrângere.

În civilizaţii statele, obiceiurile, întocmirea exterioară a Bisericii au învins prin procedee total opuse scopului spiritual al lumii divine; se justificau ura şi violenţa invocând scopurile supreme ce şi le-au propus. S-a uitat de Dumnezeu în profitul edificiului erijat în a-l atinge.

S-a urât în numele dragostei, s-a constrâns în numele libertăţii; s-a scufundat în materie în numele principiului spiritual. În întocmirea exterioară a Bisericii, în canoanele şi doctrinele de teologie, Dumnezeu era, într-un fel, îndepărtat pe planul doi, adesea chiar dispărea; în întocmirea statului libertatea a pierit; s-a înmormântat dragostea în obiceiuri şi tradiţii; în ştiinţe şi academiile create pentru ele, ardoarea înflăcărată a cunoaşterii s-a stins şi ea; însuşi scopul cunoaşterii s-a pierdut din vedere. „Meterezele" vieţii spirituale o mascau pretutindeni, asigurându-şi o existenţă independentă.

Procedeele folosite pentru dobândirea vieţii spirituale, instrumentele care au apărat principiile au fost obstacole în realizarea ei, simbolurile împietrite s-au substituit realităţii.

Lumea naturală, împărăţia lui Cezar, a triumfat prin procedeele luptei, violenţelor şi mărunţirilor ei faţă de lumea spirituală, faţă de Împărăţia lui Dumnezeu, pe care a supus-o, a făcut-o asemenea ei. S-a propus să se ajungă la Împărăţia spiritului, nu spiritualmente ci materialmente şi s-a sfârşit prin a fi uitat de el; în viaţă, interesul a încetat, s-a pierdut facultatea perceperii. Lev Tolstoi, cu tot raţionalismul limitat al conştiinţei religioase, a înţeles această tragedie

şi a simţit profund cât de mare era disproporţia între procedee şi scopuri, între drumurile pe care se angajase şi sensul vieţii, între ce se dovedea prin existenţă şi ce împuternicea această dovadă. Întocmirea lumii şi omenirii, bazată pe convertirea principiilor spirituale în instrumentele acestei întocmiri, nu poate duce niciodată la viaţă spirituală.

Duhul nu suferă să fie convertit în „instrument" , căci e în acelaşi timp inutil şi opus naturii sale.

În viaţa spirituală nu poate exista opoziţie între mijloacele şi scopurile vieţii; această opoziţie nu există decât în lumea naturală. Este o ruptură creată prin rău şi nu se poate explica invocând păcatul naturii umane şi necesitatea acestei dezbinări, pentru victoria asupra păcatului. În această explicaţie se află o minciună şi o ipocrizie, ce constituie un obstacol în dobândirea vieţii spirituale. Urcarea către viaţa spirituală este o identificare a mijloacelor şi scopurilor vieţii; procedeele permiţând să se realizeze scopul divin în viaţă, dragostea, libertatea, cunoaşterea, în mod cert sunt divinul, dragostea, libertatea, lumina cunoaşterii fiinţei. Ocolurile trebuie evitate, spre a desemna drumul ce duce la viaţa spirituală.

Căci aceasta rămâne inaccesibilă omului nu numai din cauza păcatului şi înrobirii sale în natura inferioară, ci şi din cauza „meterezelor" atât de puţin conforme principiilor spirituale pe care sunt menite să le apere; o viaţă religioasă fondată pe respectul regulilor ei, o ştiinţă academică, o sfinţire a obiceiurilor păgâne, atâtea minciuni şi artificii, atâtea obstacole pe drumul vieţii spirituale şi pe cel al cunoaşterii realităţii divine.

Lumea simbolurilor reflectate maschează pe cea a spiritului, chiar pe cea a realităţii; simbolizarea pierde orice legătură cu ce trebuie să reprezinte. Lumea naturală e simbolica spiritului, dar poate fi luată ca însăşi realitatea, se

poate împietri şi materializa. Atunci centrul de gravitaţie al vieţii, şi ce este mai grav cel al vieţii religioase, se aduce în această lume materială inflexibilă, ce simbolic s-a sfinţit.

Omul nu mai este absorbit de infinitul lumii spirituale, ci aruncat în limitarea lumii naturale şi materiale îşi plasează centrul vieţii în ea, e legat cu legături nevăzute de ea. S-a creat o siguranţă bisericească ce priveşte cu neîncredere şi teamă lumea spirituală. Pentru acest pozitivism, cealaltă lume nu reprezintă decât mijlocul ce afirmă şi supune lumea de aici; e teama de destinderea şi moleşirea ordinului natural, e teama de orice schimbare de gândire. Nu se crede că s-ar putea desfăşura evenimente în lumea spirituală care să necesite o nouă simbolizare, un nou „trup" .

Pozitiviştii recunosc ca absolută şi imuabilă simbolica spiritului, socotesc sacră vechea simbolizare, căci pentru ei spiritul este imobil şi static, substanţă şi nu viaţă.

Dar simbolica veche a trupului poate îmbătrâni, vechile procedee şi instrumentele vieţii spirituale pot deveni nefolositoare, căci natura duhului e dinamică. Atunci devine inevitabilă căutarea unor noi simboluri, pentru ca mijloacele să fie conforme scopurilor şi pentru a se apropia simbolica realităţilor de spirit. Însuşi Dumnezeu a fost conceput ca sfârşit, căci obsesia infinitului chinuieşte omenirea păcătoasă. Această preocupare s-a reflectat în simbolica sfârşitului.

Tulburări teribile, monstruoase revoluţii, manifestări ale răului necunoscute până atunci sunt trimise lumii creştine – ca singurul sfârşit posibil pentru această lume păcătoasă, ce a trădat tot ce este sacru – cu scopul de a o îndruma în sfârşit spre realizarea unei vieţi spirituale cu adevărat libere. Pereţii comuni şi „meterezele" se prăbuşesc, totul se destramă şi se slăbeşte în lumea naturală, istorică şi în simbolica ei dură. Şi aici este un moment cu totul propice pu-

nerii în practica sobră şi austeră a vieţii creştine, a apropierii modurilor vieţii de scopurile ei, a simbolului şi realităţilor.

Sub stăpânirea unui cataclism, se săvârşeşte în istorie o asceză şi o purificare fără de care nu se poate avea viaţă spirituală nici pentru individ, nici pentru întreaga lume. De aceasta va depinde destinul creştinismului, căci un tip nou de spiritualitate trebuie să se nască în lume. Sau va fi o epocă nouă a creştinismului şi se va afirma o renaştere creştină, sau creştinismul e condamnat să piară, ceea ce nu puteam admite nici o clipă, căci porţile infernului nu-l vor birui. Creştinismul nu se poate întoarce la starea ce a precedat catastrofa. Imaginea omului se pierde în vârtejul ce duce lumea, iar demnitatea lui pierdută trebuie restituită. Dar demnitatea omului nu este determinată de poziţia lui, nici de puterea lui din lumea naturală, ci de spiritualitatea lui, adică imaginea divină din el, de iubirea ce-l îndreaptă către Dumnezeu, către viaţă în adevăr, în dreptate, în frumuseţe, către viaţa spirituală. Căci această viaţă spirituală e tocmai viaţa în Dumnezeu, adică în adevăr, dreptate, frumuseţe şi nu în izolarea naturală a sufletelor şi trupurilor. Dumnezeu e imanent duhului, dar transcendent omului psiho-corporal, lumii naturale. De acum încolo omenirea creştină va trebui să-L prefere pe Dumnezeu fortăreţelor instituite în lume cu scopul de a apăra principiile esenţiale ale vieţii, dar care în realitate n-au făcut decât să le falsifice.

IX.

Viaţa spirituală este infinită, în ea se revelă însuşiri diverse; este mult mai vastă decât s-a admis canonic prin numirea de „spiritual" în creştinism. Nu se poate identifica

duhul cu Sf. Duh, a Treia Ipostază a Treimii. Spiritul – duhul este sfera unde se întâlnesc divinul şi umanul, cuprinde toate aspiraţiile omului spre Dumnezeu, întreaga dezvoltare spirituală a omului.

Harul Sf. Duh, în sens teologic, e o modalitate deosebită a vieţii spirituale, aspiraţia supremă. Revelaţia, extrema profunzime a acestei vieţi este revelaţia Sf. Duh şi speranţa într-o viaţă viitoare ce va transfigura lumea naturală; este speranţa într-o acţiune ziditoare a Sf. Duh.

Dar viaţa spirituală se revelă în trepte şi cu o diversitate calitativă. Din ea fac parte întreaga viaţă intelectuală, morală, artistică a omenirii, toată comuniunea prin iubire. Natura Sf. Duh, dogmatic vorbind, a fost întotdeauna insuficient revelată de gândirea Bisericii. La fel Părinţii şi Învăţaţii Bisericii, ca şi cugetarea religioasă, n-au reuşit să depăşească ideea subordonării din doctrină, a celei de a Treia Persoane a Treimii. Aceasta se aplica îndeosebi în teologia catolică. Aşa a trebuit să fie în perioada când creştinismul săvârşea primul său efort în mijlocul omenirii. Totuşi incompleta revelaţie despre natura Sf. Duh atestă că profunzimea abisală din viaţa spirituală e destăinuită imperfect în creştinism, că spiritul e încă întemniţat în suflet, că nu este conştient de faptul că întreaga viaţă spirituală, întreaga învăţătură autentică este înrădăcinată în Dumnezeu şi în Sfântul Duh. Prin Sf. Duh, Dumnezeu devine prezent lumii şi omului, căci Duhul e mai aproape de om decât Dumnezeu – Tatăl şi chiar decât Dumnezeu – Fiul, cu toate că doctrina teologică privind aceasta e mai puţin limpede.

Numai în noua naştere se revelă natura autentică din viaţa spirituală, natura sa care nu este subiectivă şi nici psihologică. Şi omul natural deţine rudimentele vieţii spirituale, dar sunt închise în suflet şi sensul lor rămâne obscur. Acest om scufundat în elementul speciei, trăind mai întâi

prin „trup" și „sânge" deține și el viață religioasă și poate fi salvat. Dar profunzimea vieții spirituale nu se revelă în creștinismul său tradițional, căci spiritul este opus speciilor și obiceiurilor lor. Simbolica sfințire a tradițiilor speciilor încă nu reprezintă autentica revelație a vieții creștine și a vieții spiritului. Și acela ce ține mai presus de toate la sfințirea obiceiurilor sale, – „a trupului" și „sângelui" – nu este încă un om spiritual.

Să subordonezi infinitul spiritului sfârșitului lumii naturale înseamnă să ții închis spiritul. Într-un creștinism ereditar, omul ține mai presus de orice la trupul și sângele persoanei sale, familiei sale, statului său. Pune preț pe sfințirea și îndreptățirea religioasă a acestor obiceiuri tradiționale. Dar spiritul este ființa și nu acest ansamblu de obiceiuri, moravuri și obișnuințe.

Viața spiritului constă în mod cert în eliberarea lui și pătrunderea în ființă. Creștinul prin „tradiție" dorește înainte de orice ca „trupul" și „sângele" său să fie recunoscute ca sfinte. O viață spirituală, fără părtinire de specie și datini, îi pare abstractă, îi pare a fi o părăsire a vieții. El își închipuie viața spirituală și omul spiritual cum o face și un pozitivist.

Această închisoare a spiritului infinit în „trupul" și „sângele" lumii naturale, această înrobire a divinului elementului speței, constituie un pozitivism în viața religioasă. Astfel relativul se erijează în absolut și temporalul cu un anumit simbol, e luat ca unic și definitiv. Astfel monarhia a fost recunoscută sacră și viața Bisericii i-a fost aservită; acesta e unul din cazurile în care creștinismul s-a împovărat și împotmolit. El încetează să mai fie înaripat, suferă dominarea lumii naturale. Se refuză de-a recunoaște în om o ființă spirituală și viața Duhului cu orizontul nesfârșit se închide dinaintea lui.

Această viaţă este rezervată sfinţilor şi toţi ceilalţi oameni se văd condamnaţi să rămână fiinţe naturale, aparţinând unui anumit neam, care de la naştere la moarte nu sfinţesc decât simbolic trupul şi sângele lor. Pozitivismul religios e o piedică în cunoaşterea spirituală a omenirii ca şi pozitivismul materialist. Şi unul şi celălalt înrobesc spiritul omenesc.

Marea revoluţie spirituală ce va trebui să se împlinească în lume va elibera omul de această sclavie a trupului şi sângelui, de această apăsare a colectivităţii. Marii oameni ai spiritului au aşteptat această revoluţie, au avut viziunea profetică. Nădejdea lor era venirea Duhului în creştinism.

Ridicarea spre spiritualitate, către dezrobirea spirituală e o cale dificilă. E cea a purificării şi inspiraţiei creatoare. Această cale presupune ascetismul şi sacrificiul, nu numai individual, ci şi supra-individual, social şi istoric. Trăim într-o epocă unde totul cheamă lumea creştină la acest ascetism şi sacrificiu, unde visarea la vechea sfinţire a trupului şi sângelui va acorda întâietate adevărului lui Hristos. Faptul că se naşte în mine o viaţă spirituală şi că îl caut pe Dumnezeu, că aspir la divin şi îl iubesc din această viaţă, constituie supremul fenomen, justificarea de a fi.

Toate forţele lumii nu vor putea să mă convingă că este o iluzie, o autosugestie şi nu viaţă.

Căci cu adevărat e unica viaţă, fără de care totul e ţărână, născocire şi non-fiinţă. Nu trăim într-o lume reală, ci într-o lume în care fiinţa şi non-fiinţa sunt confundate şi trezirea noastră spirituală este o trezire a adevăratei fiinţe.

X.

Tradiţia platoniciană e mai favorabilă filosofiei spiritului şi vieţii spirituale, decât tradiţia aristotelică. Scolastica prin persoana celui mai ilustru reprezentant al său, Sf. Thoma d'Aquino, a profitat de doctrina lui Aristotel afirmând că, omul şi lumea aparţin exclusiv ordinului natural şi sunt opuse supra- naturalului. El consideră că acestea, sunt create de Dumnezeu, dar nu-şi au rădăcina în Dumnezeu. Energiile divine nu acţionează direct în creaţie. Lucrarea lui Dumnezeu asupra lumii se face prin calea harului, prin căile oficiale stabilite de Biserică. Dumnezeu e conceput ca act pur, în El nu e putere. Puterea e o imperfecţie a fiinţei create, o dovadă a confuziei cu non-fiinţa. Astfel se creează un sistem înlănţuit ce izolează lumea naturală, în care natura spirituală a omului este renegată. Patristica răsăriteană în expresia sa clasică a păstrat tradiţia platoniciană.

Astfel i-a fost mai uşor să observe că lumea şi omul sunt înrădăcinate în Dumnezeu, în ideile divine; i-a fost mai uşor să recunoască nu numai că există o lume şi un om pământesc, dar şi un om şi o lume cerească. Dacă aristotelismul e defavorabil concepţiei simbolice despre lume, platonicianismul, în schimb îi poate fi temelie.

Pentru el, pământescul nu este decât simbolul spiritualului, al lumii cereşti. Omul e în acelaşi timp o fiinţă pământească şi cerească, naturală, supranaturală şi spirituală, e punctul de intersecţie al celor două lumi. Spiritualitatea şi viaţa spirituală sunt inerente naturii umane, în timp ce ea este o imagine a naturii divine.

Viaţa spirituală şi spiritul sunt imanente şi nu transcendente omului. Conştiinţa creştină nu trebuie să se supună unor anumite forme ale gândirii antice, care zămislesc metafizica naturalistă şi teologia. Şi filosofia spiritului poate fi o autentică filosofie creştină.

CAPITOLUL II

SIMBOL, MIT ŞI DOGMĂ

I.

„...Tot ce vedem nu-i decât reflectul, nu-i decât umbra a ceea ce e nevăzut de privirea noastră."

Vl. Soloviov

După etimologia sa cuvântul simbol are sensul de intermediar şi de semn, arată în acelaşi timp o referinţă, o legătură[1]. Simbolul presupune existenţa a două lumi, a două ordine ale fiinţei, el nu şi-ar găsi locul dacă ar exista numai una. Simbolul ne învaţă că sensul unei lumi rezidă în cealaltă şi că sensul însuşi ne e semnalat de aceasta din urmă. Plotin înţelege prin simbol unirea a doi în unul. Simbolul constituie puntea ce leagă două lumi.

Fiinţa nicidecum nu este izolată; simbolul evocă pentru noi nu numai existenţa celor două lumi, dar şi posibilitatea unei legături între ele, ne dovedeşte că ele nu sunt despărţite definitiv. Le delimitează şi în acelaşi timp le uneşte.

Lumea noastră naturală empirică, nu are în sine nici semnificaţie, nici orientare; cucereşte aceste calităţi cât

1 A se vedea: Max Schlessinger: *Geschichte des Symboles*, 1920.

timp este un simbol al lumii spiritului. Ea nu deţine în ea însăşi sursa de viaţă ce dă un sens existenţei, o primeşte simbolic din lumea spirituală.

Logosul existând în aceasta din urmă se reflectează numai, adică se simbolizează în lumea naturală. Tot ce are semnificaţie în viaţa noastră, nu-i decât indiciul, simbolul altei lumi, în care însuşi sensul îşi are rădăcina. Tot ce este important în viaţa noastră este „semnificativ" , „simbolic" .

Înlănţuirea simbolică a faptelor din viaţa noastră şi din cea a lumii, saturată de nonsens şi deşertăciune, ne e dată ca înlănţuire cu altă lume, care posedă o orientare, o semnificaţie, pentru că e lumea spirituală.

În lumea şi în viaţa naturii care sunt o lume închisă şi o viaţă închisă, totul este întâmplător, fără înlănţuire, lipsit de semnificaţie; omul ca fiinţă naturală e lipsit de sens şi profunzime, iar viaţa lui naturală e fără înlănţuire semnificativă. În viaţa omului, socotit ca fragment al lumii naturale, nu se poate descoperi Logosul, şi chiar gândirea lui nu este decât adaptarea la gravitaţia acestei lumi. O gândire orientată exclusiv către lumea naturală concentrată în ea însăşi, te izbeşte prin inepţie, prin caracterul întâmplător şi nesemnificativ al vieţii fiinţei. Ea este asuprită, incapabilă să risipească tenebrele din lumea naturală, în care nu se pot discerne indiciile altei lumi.

Dar omul fiind imagine a fiinţei divine, adică simbol al divinităţii, are o precisă semnificaţie şi un sens absolut.

Conştiinţa îndreptată către lumea divină descoperă pretutindeni o înlănţuire interioară şi o semnificaţie; îi sunt date indiciile altei lumi. Această gândire este eliberată şi dă un sens aparentei deşertăciuni a lumii naturale. E imposibil de demonstrat existenţa unui sens în viaţa universală, el nu se poate deduce raţional din examenul lumii natu-

rale. Sfârşitul proceselor naturii ne pare puternic contestabil. Nu se poate descoperi sensul decât trăind într-o experienţă spirituală, decât îndreptându-ne spre lumea spirituală. Nu poate fi demonstrat decât printr-o viaţă pătrunsă de sens, printr-o conştiinţă ce distinge simbolic, care uneşte şi semnifică. Înţelegerea şi contemplarea simbolurilor lumii sunt singurele profunde, singurele prin care se simte şi percepe adâncul misterios al fiinţei. Întreaga noastră viaţă naturală de aici n-are sens decât atunci când e simbolic sfinţită; dar poţi fi conştient de această sfinţire a vieţii, sau nu. Se poate trăi superficial acest sens simbolic din viaţa naturală, se poate obiectiva în gândire şi poate fi înţeles în sensul unui realism naiv.

Oamenii pot trăi simbolurile, luându-le ca realităţi, iar natura simbolică cu tot ce e înţelept şi sacru în viaţa lor le poate scăpa. Atunci sunt scufundaţi în lumea naturală obiectivă, dar văd încarnarea imediată a ce e sacru şi, într-un realism naiv, ei înlănţuie spiritul trupului lumesc.

Materialismului şi realismului naiv, adesea inerente, nu numai gândirii areligioase dar şi gândirii religioase, trebuie să li se opună, nu un spiritualism sau un idealism, o spiritualitate abstractă sau ideile abstracte, ci un simbolism.

Spiritualismul şi idealismul nu sunt trepte religioase de gândire, nici orientări religioase ale spiritului, ci teorii metafizice, în vreme ce simbolismul este religios chiar prin esenţa lui. Dar trebuie deosebit simbolismul realist de simbolismul idealist. Acesta din urmă, este întâlnit frecvent în mediile cultivate ale umanităţii contemporane, nu este un simbolism autentic ce uneşte şi leagă două lumi, este simbolismul dezbinării disperate a celor două lumi, al izolării lumii noastre interioare. Filosofia lui Kant, mai mult decât oricare alta, e bazată pe acest simbolism, este expresia acestei stări, în care omul e detaşat de profunzimea fiinţei

şi adâncit în lumea lui subiectivă. Este simbolismul profundei singurătăţi spirituale a omului modern, cel al dedublării şi sfâşierii sale. El îşi găseşte o puternică expresie în arta contemporană. Concepţia simbolică a lumii a fost cea a Evului Mediu; se mai găseşte un exemplu caracteristic în mistica lui Hugues şi a lui Richard Saint-Victor.

Epoca noastră a pierdut sensul fenomenelor. Simbolismul idealist este subiectiv şi convenţional, în orice lucru nu vede decât reflectul experienţelor psihice, decât stările unui subiect detaşat de lumea spirituală şi de sursa originară a vieţii. Aflăm la Schleiermacher expresia acestui simbolism idealist subiectiv, după cum simbolo-fideismul lui Sabatier ni se oferă identic. În simbolurile sale nu există necesitate ontologică; în realitate el contrazice profund chiar natura simbolului, care este o legătură, o trăsătură de unire, semnul altei lumi ce există cu adevărat. Când simbolismul idealist încearcă să explice adevărurile religiei, întotdeauna e înclinat să nu le atribuie decât o valoare subiectivă; în experienţa spirituală, lasă omul închis în el însuşi, separat de realităţile lumii duhului; nu înţelege deloc natura experienţei şi vieţii spirituale.

Simbolismul realist este singurul autentic, leagă şi uneşte două lumi, semnalând existenţa lumii spirituale şi a realităţii divine. În simboluri ne sunt date, nu indiciile convenţionale ale vieţii afective omeneşti, ci semnele indispensabile vieţii originare, ale spiritului însuşi în realitatea sa de început; în ele discernem căile ce leagă lumea naturală cu lumea spirituală. Pentru simbolismul realist, trupul lumii nu este un fenomen lipsit de realitate, nici o iluzie subiectivă, ci o întrupare simbolică a realităţilor spirituale. Simbolismul realist eliberează, nu înrobeşte; leagă, nu dezbină. El este profund opus realismului naiv, obiectiv, dar tot atât şi idealismului subiectiv şi simbolismului ide-

alist. El există dincolo de împărţirea gnoseologică existentă între subiect şi obiect, dincolo de absorbirea realităţii în lumea subiectului, sau în cea a obiectului. Experienţa spirituală, pe care se bazează simbolismul realist e în afara opoziţiilor dintre subiect şi obiect, de concepţia lor substanţialistă.

Viaţa spirituală nu este nici subiectivă, nici obiectivă. Simbolizarea, întruparea ei în semnele şi formele lumii naturale, se pot înţelege ca o obiectivare, dar se poate şi preciza de ce nu e obiectivă, în sensul raţional al cuvântului. Gândirea simbolică absoarbe subiectul şi obiectul într-o infinit mai mare profunzime.

Dacă obiectivarea nu este decât o simbolizare, atunci chiar prin aceasta, orice raţionament obiectiv, orice concepţie naivă de obiect-substanţă încetează să se justifice. Ceea ce se numesc realităţi obiective nu sunt decât realităţi de ordin secundar, nu primordial; acestea sunt realităţi simbolice şi nu realităţi prin ele însele. Fireşte realităţile subiective, cele ale vieţii afective, cele ale subiectului şi ale lumii sale subiective nu sunt primordiale; ele sunt secundare, de asemenea simbolice. Aici nu este restabilirea sub o formă diferită a vechii deosebiri între numen şi fenomen, a acestei distincţii ce constituie orice teorie a cunoaşterii bazată pe opoziţia subiectului de obiect.

Complet inexact ar fi să se spună că lumea spirituală ar fi în sine un lucru (*Ding an sich*); iar lumea naturală ar fi doar aparentă. În acest gen de deosebire şi opoziţie, numenul este conceput din unghiul naturalismului, este un legat. Numenul a apărut ca o realitate analoagă celei din lumea obiectivă naturală. Lucrul în sine nu este viaţă, nu este demonstrat în experienţa vieţii, este doar lucru, este obiect. Viaţa spirituală n-are nimic comun cu numenul metafizicienilor şi teoreticienilor cunoaşterii.

Doctrina despre „lucrul în sine" , nu presupune existenţa experienţei spirituale, ca experienţă primordială a vieţii; ea s-a născut în metafizica naturalistă, din neputinţa de a descifra raţional enigma vieţii. Când Fichte a eliminat ca inutilă concepţia numenului, a făcut un mare pas înainte. Căuta actul primordial al vieţii, actul iar nu lucrul. Dar aici l-a pândit pericolul ipostazierii subiectului. Idealismul subiectiv nu poate fi doctrina vieţii spirituale; din contră simbolismul este orientat spre viaţa şi experienţa spirituală. Noi găsim exemple clasice de simbolism, nu numai la filosofi, ci şi la mistici, la artişti şi în descrierile experienţei spirituale.

II.

Există două concepţii despre lume ce-şi pun amprenta pe formele de gândire religioasă. Una dintre ele observă peste tot în lume realităţi în sine, cuprinde integral infinitul în finit, spiritul în trupul lumii naturale, supune divinul trupului ce are un sfârşit întotdeauna, e gata să vadă în ce e trecător absolutul şi permanentul, transformă procesele vieţii în categorii ontologice fixe. Această concepţie despre lume a dat naştere doctrinelor pozitivismului şi materialismului religios, a determinat sistemele teologice dominante. Experienţa aflată la baza acestei concepţii devine sursa sentimentelor conservatoare, ostile mişcării şi reacţiilor. Oamenii ataşaţi astfel iubesc autoritatea şi nutresc neîncredere faţă de orice geniu creator. Există aici o concepţie naiv realistă şi materialistă despre lume (în ciuda formei religioase), concepţie pozitivistă, chinuită de ideea sfârşitului, temătoare de infinit, şi care vede în trupul natural şi istoric, relativ şi trecător, absolutul şi divinul. Această

concepţie despre lume e statică şi ostilă dinamismului. Ea rezultă din faptul că centrul de gravitaţie al vieţii e transpus în lumea naturală.

Ea sfinţeşte la modul absolut „trupul" istoric. Obiceiurile şi moravurile naţionale, formele de monarhie, cele de autoritate eclesiastică, care întăresc Biserica şi statul, sistemele teologice capătă o semnificaţie sacră, absolută şi imuabilă; divinul e supus lor. Se întocmeşte un trup sfinţit robind şi stingând adesea spiritul. Pe acest teren renasc materialismul şi pozitivismul antireligios şi ateu. Duhul se îndepărtează şi dispare, trupul rămâne sfinţit prin el însuşi.

Şcoala prin care trecem subordonează spiritul trupului acestei lumi, ne obişnuieşte să vedem realitatea prin sfârşit, în lumea naturală istorică. Dar vine vremea în care trupul sfinţit al monarhiei se corupe, în care trupul preluat de socialism se constituie şi trece asupra lui toate sentimentele trăite mai înainte faţă de sfinţita ierarhie.

Între aceste două trupuri va fi o luptă pe moarte, dar spiritul nu va mai fi nici cu una, nici cu cealaltă, căci el nu admite să se facă absolutul din relativ. Spiritul este infinit, suflă unde vrea. Îşi transformă simbolica după dinamismul vieţii spirituale. Prin natura sa e dinamic, nu poate tolera subjugarea statică. Spiritul nu poate fi încarcerat în obiceiuri tradiţionale.

Procesul organic constituie tocmai o corelaţie între exterior şi interior, între simbolica natural-istorică a trupului şi viaţa spiritului. Când simbolica trupească, exterioară nu mai exprimă viaţa interioară a duhului, sfinţenia lui se alterează, împărăţiile şi civilizaţiile se prăbuşesc, antrenând în căderea lor toate formele de viaţă ce l-au avut ca temei.

Devine indispensabilă de acum înainte o nouă simbolică, ce va exprima o stare de spirit diferită, o stare organic nouă,

ce va corespunde realităţii interioare. Trupul lumii poate îmbătrâni şi ofili, duhul se poate detaşa.

Atunci stingerea duhului, păcatul împotriva Sf. Duh se manifestă prin dorinţa de a salva, oricât ar costa trupul descompus căruia i-a fost robit duhul. Viaţa spirituală refuză să fie înlănţuită trupului natural; infinita sa realitate nu se manifestă în întregime în lumea istorică, în care prezenţa nu este niciodată decât simbolică.

Dar există o altă concepţie despre lume ce exprimă natura dinamică a spiritului. E cea care întrevede pretutindeni în lume semnele şi simbolurile altei lumi, cea care percepe divinul, dincolo de tot ce e sfârşit şi trecător ca mister şi infinit. Nimic din relativ şi trecător nu este apreciat de ea ca absolut şi permanent. Această concepţie simbolică mută centrul de gravitate al vieţii într-o altă lume, spirituală, dinamică şi infinită; ea refuză să vadă ultimele realităţi în lume, în trupul natural.

Această aspiraţie către infinit şi-a găsit expresia remarcabilă într-una din dramele lui Ibsen: *Femeia mării.*

Infinitul, imensitatea, misterul lumii divine şi spirituale nu admit decât o cunoaştere simbolică a tot ce se sfârşeşte natural.

Concepţia menţionată acceptă şi pretinde o sfinţire a vieţii naturale şi istorice, dar aceasta trebuie să fie simbolică. Or această sfinţire nu poate venera trupul lumii ca pe o realitate absolută şi sacră, ce închide în ea plenitudinea divinului. Toată viaţa spiritual creatoare a umanităţii, toată dinamica creştinismului, au fost legate acestei a doua concepţii despre lume.

Toată viaţa Bisericii lui Hristos a fost un mit creat în istorie, un simbolism realist ce exprimă şi întrupează dinamica spiritului. Viaţa şi duhul n-au fost intense şi puternice în Biserică, decât în măsura în care s-au putut

împlini aceste procese de creare de mituri, această concepţie a simbolurilor din ce în ce mai bogate.

Dogmele Bisericii, cultul său, tradiţiile sale, viaţa sfinţilor şi asceţilor ei, vestesc despre dinamismul spiritului.

Cu toate acestea obiceiurile sale tradiţionale, supunerea vieţii ei împărăţiei lui Cezar, cristalizarea sistemelor ei teologice, autoritatea canoanelor ridicate pe nedrept în lege absolută, crearea unui trup sacru nestricăcios, prea adesea au dat naştere unei osificări a spiritului în Biserică, unei stingeri spirituale, unei opriri a dinamismului şi unei vieţi ce nu era decât reflectul energiei creatoare a generaţiilor anterioare.

Numai concepţia simbolică despre lume ne indică drumul vieţii spiritului, este singura care face posibilă continuitatea procesului de creare a miturilor, asigurând continuitatea vieţii tradiţionale ce leagă trecutul cu viitorul. După Creuzer, simbolica este viziunea infinitului în finit, este imaginea văzută a lucrurilor nevăzute şi misterioase. Simbolul, prin natura lui, nu înrobeşte infinitul sfârşitului. Face transparent finitul şi permite să se distingă infinitul.

În lumea ce-şi are sfârşit nu există orizont absolut închis; trupul sfinţit simbolic nu ştie de greutatea, inerţia, izolarea lumii naturale. Autentica realitate e situată întotdeauna mai departe, la o mai mare profunzime decât aparenţa trupului natural. Mişcarea creatoare a spiritului nu poate fi împiedicată de trupul impenetrabil, ce-şi pretinde realitatea absolută.

Întruparea lui Dumnezeu în lume, venirea Fiului lui Dumnezeu în trupul acestei lumi, demonstrează deschiderea posibilă a trupului şi nu caracterul său reprimat, infiltrarea infinitului în finit, pătrunderea lumii spirituale în lumea naturală, manifestarea divină în legătura ce uneşte

ce va corespunde realităţii interioare. Trupul lumii poate îmbătrâni şi ofili, duhul se poate detaşa.

Atunci stingerea duhului, păcatul împotriva Sf. Duh se manifestă prin dorinţa de a salva, oricât ar costa trupul descompus căruia i-a fost robit duhul. Viaţa spirituală refuză să fie înlănţuită trupului natural; infinita sa realitate nu se manifestă în întregime în lumea istorică, în care prezenţa nu este niciodată decât simbolică.

Dar există o altă concepţie despre lume ce exprimă natura dinamică a spiritului. E cea care întrevede pretutindeni în lume semnele şi simbolurile altei lumi, cea care percepe divinul, dincolo de tot ce e sfârşit şi trecător ca mister şi infinit. Nimic din relativ şi trecător nu este apreciat de ea ca absolut şi permanent. Această concepţie simbolică mută centrul de gravitate al vieţii într-o altă lume, spirituală, dinamică şi infinită; ea refuză să vadă ultimele realităţi în lume, în trupul natural.

Această aspiraţie către infinit şi-a găsit expresia remarcabilă într-una din dramele lui Ibsen: *Femeia mării.*

Infinitul, imensitatea, misterul lumii divine şi spirituale nu admit decât o cunoaştere simbolică a tot ce se sfârşeşte natural.

Concepţia menţionată acceptă şi pretinde o sfinţire a vieţii naturale şi istorice, dar aceasta trebuie să fie simbolică. Or această sfinţire nu poate venera trupul lumii ca pe o realitate absolută şi sacră, ce închide în ea plenitudinea divinului. Toată viaţa spiritual creatoare a umanităţii, toată dinamica creştinismului, au fost legate acestei a doua concepţii despre lume.

Toată viaţa Bisericii lui Hristos a fost un mit creat în istorie, un simbolism realist ce exprimă şi întrupează dinamica spiritului. Viaţa şi duhul n-au fost intense şi puternice în Biserică, decât în măsura în care s-au putut

împlini aceste procese de creare de mituri, această concepţie a simbolurilor din ce în ce mai bogate.

Dogmele Bisericii, cultul său, tradiţiile sale, viaţa sfinţilor şi asceţilor ei, vestesc despre dinamismul spiritului.

Cu toate acestea obiceiurile sale tradiţionale, supunerea vieţii ei împărăţiei lui Cezar, cristalizarea sistemelor ei teologice, autoritatea canoanelor ridicate pe nedrept în lege absolută, crearea unui trup sacru nestricăcios, prea adesea au dat naştere unei osificări a spiritului în Biserică, unei stingeri spirituale, unei opriri a dinamismului şi unei vieţi ce nu era decât reflectul energiei creatoare a generaţiilor anterioare.

Numai concepţia simbolică despre lume ne indică drumul vieţii spiritului, este singura care face posibilă continuitatea procesului de creare a miturilor, asigurând continuitatea vieţii tradiţionale ce leagă trecutul cu viitorul. După Creuzer, simbolica este viziunea infinitului în finit, este imaginea văzută a lucrurilor nevăzute şi misterioase. Simbolul, prin natura lui, nu înrobeşte infinitul sfârşitului. Face transparent finitul şi permite să se distingă infinitul.

În lumea ce-şi are sfârşit nu există orizont absolut închis; trupul sfinţit simbolic nu ştie de greutatea, inerţia, izolarea lumii naturale. Autentica realitate e situată întotdeauna mai departe, la o mai mare profunzime decât aparenţa trupului natural. Mişcarea creatoare a spiritului nu poate fi împiedicată de trupul impenetrabil, ce-şi pretinde realitatea absolută.

Întruparea lui Dumnezeu în lume, venirea Fiului lui Dumnezeu în trupul acestei lumi, demonstrează deschiderea posibilă a trupului şi nu caracterul său reprimat, infiltrarea infinitului în finit, pătrunderea lumii spirituale în lumea naturală, manifestarea divină în legătura ce uneşte

cele două lumi, biruinţa harului asupra apăsării lumii naturale, eliberarea din magia acestei lumi.

Venirea lui Hristos în urmaşii lui Adam este chenoza, umilinţa, coborârea lui Dumnezeu ce se săvârşeşte spre eliberarea acestui trup de îngreunarea şi înrobirea lui, spre a-l ilumina şi transfigura, şi nu în vederea afirmării puterii sau sfinţirii într-un fel absolut. Materialismul religios care conferă o valoare absolută trupului lumii este o deformare a misterului întrupării divine, o negare a caracterului său simbolic.

Naşterea Fiului lui Dumnezeu în lume, viaţa Sa, moartea pe cruce şi Învierea Sa sunt fapte ce constituie prin semnificaţia lor, un simbol unic, central, absolut ca eveniment al lumii spirituale, al vieţii spirituale interioare. Acest simbol ne eliberează de puterea lumii. Faptul că Fiul lui Dumnezeu a trăit în trupul natural ne îngăduie să sperăm că el, trupul, va fi învins în groaznicul său realism, că poate fi iluminat de o altă lume şi transfigurat în trup spiritual.

Orice trup din lume este simbolul spiritului, reflectul, imaginea şi semnul unei alte realităţi situată infinit mai departe şi mai profund. Tot ce numim noi natura creată nu este o realitate în ea însăşi, ci o realitate simbolică, un reflect al drumurilor luminoase din lumea spirituală. Întărirea trupului din lume nu este decât semnul căderilor ce s-au întâmplat în lumea spirituală.

Dar iluminarea trupului, manifestată prin viaţa pământească a Fiului lui Dumnezeu, este indiciul unei urcări săvârşite în lumea spirituală. Trupul nu este o iluzie şi o momeală, este reflectul simbolic al realităţilor din lumea spirituală. Alianţa celor două lumi, posibilitatea interpătrunderii lor, transfuzia energiilor dintr-o lume în cealaltă ne sunt date în acest semn simbolic. Simbolul ne dezvăluie viaţa lui Dumnezeu, ne sem-

nalează trecerea energiei divine în viaţa acestei lumi naturale. Dar întotdeauna acoperă infinitul mister şi afirmă imposibilitatea exprimării într-o măsură comună a vieţii lumii şi a vieţii spiritului.

Simbolismul nu admite întărirea definitivă şi izolarea trupului şi lumii naturale, întărire şi izolare ce le transformă în consecinţă în realităţi impenetrabile infinitului dumnezeiesc şi duhului. Concepţia substanţialistă a lumii naturale, neschimbată în principiul său ne-divin, reprezintă desigur un naturalism religios, ce va da naştere apoi naturalismului materialist şi pozitivist în care Dumnezeu se va afla separat definitiv de lumea naturală, iar spiritul va fi irevocabil stins. În dezvoltarea continuă a metafizicii naturaliste, theismul dualist, care respinge legătura simbolică ce uneşte lumea divină cu lumea naturală, duce mai întâi la ateism prin raport cu lumea, apoi la ateism prin raport cu Dumnezeu. Acestei concepţii i se opune concepţia simbolică, ce admite legătura existentă între cele două lumi, nu consideră lumea naturală ca ne-divină, ci din contră vede în ea semnele lumii divine, reflectele întâmplărilor, ale căderilor şi urcărilor din viaţa spirituală.

Ordinea naturală nu este eternă şi neschimbătoare, ea exprimă doar un moment simbolizând viaţa spiritului. În consecinţă, din profunzimea spiritului se pot naşte forţe, ce îl vor transfigura şi elibera din puterea ce îl supune.

III.

Sunt posibile trei concepţii ale relaţiilor între lumea divină şi lumea noastră naturală: 1 - dezbinarea dualistă între Dumnezeu şi lume, agnosticismul, idealismul subiectiv ce se închide în subiect, simbolismul idealist ce nu admite de-

cât simbolizarea lumii subiective din viaţa afectivă, separată de inima fiinţei; 2 - ipoteza raţionalistă care presupune că misterul fiinţei divine e deschis conceptului, realismul obiectiv ce consideră realităţile din lumea naturală ca absolute; 3 - simbolismul care admite transfuzia energiei divine în această lume, care dezleagă şi leagă două lumi şi recunoaşte că fiinţa divină nu face decât să se simbolizeze rămânând inepuizabilă şi misterioasă.

Dualismul şi raţionalismul, falsul dualism şi falsul monism, îndepărtează omul de lumea divină, închizându-i această lume şi astfel pregătesc pozitivismul şi materialismul. Pentru ele nu există relaţii misterioase între cele două lumi, transfuzie de energie dintr-una în celelalte, semne date de alte lumi. Dar lumea divină se închide şi dispare de asemenea când credem că este accesibilă conceptului raţional, când se construieşte o realitate obiectivă a lumii naturale şi când se separă fiinţa divină şi lumea subiectivă, condamnând astfel omul la trăirea în concret, la izolarea de viaţa sa emoţională. Idealismul subiectiv şi realismul obiectiv constituie tendinţele gnoseologice, ce reflectă în aceeaşi măsură, dar în moduri diametral opuse, dezbinarea între lumea divină şi lumea naturală, dedublarea spiritului omenesc. Obiectivarea vieţii divine, identificarea sa lumii naturale, sunt negarea misterului şi a infinităţii dumnezeieşti.

Găsim această negare şi când se face din viaţa divină o realitate subiectivă, când este asimilată vieţii afective. Dualismul dă naştere pozitivismului agnostic şi psihologismului. Raţionalismul creează naturalismul şi materialismul. Cele două concepţii tind să explice raporturile între cele două lumi, raporturi ce predomină în gândirea de astăzi. Şi religia devine exclusiv o categorie psihologică. Raţiunea istoriei contemporane protestează împotriva tentaţiei de a exprima fiinţa divină prin con-

cepte raţionale. Prin deism, prin religia naturală, gândirea ajunge la ateism, la negarea religiei. Deismul este fructul fatal al teismului raţionalist, ce uneşte în el dualismul abstract cu monismul abstract. Numai simbolismul e apt să exprime şi să salveze profunzimea, misterul şi infinitul lumii divine, deosebirea sa de lumea naturală şi alianţa cu ea. Viaţa spirituală nu se descoperă şi nu se percepe în această lume decât prin intermedierea simbolismului.

Acesta poate fi dificil de înţeles, poate fi deformat de diverse principii raţionaliste şi dualiste, dar el este în acelaşi timp nedespărţit organic vieţii religioase.

Numai simbolic se poate înţelege Dumnezeu; numai cu ajutorul simbolului se poate pătrunde misterul Său. Divinitatea nu poate fi determinată raţional, conceptului logic îi rămâne innaccesibilă.

Este ceea ce afirmă întotdeauna marii gânditori religioşi, marii mistici şi teosofi creştini; şi nici o teologie scolastică sau metafizică nu poate contesta acest mare adevăr. Dincolo de ideea religioasă despre Dumnezeu se află întotdeauna abisul, profunzimea iraţionalului şi supra-raţionalului[1]. Acest abis misterios şi iraţional determină simbolismul, singura cale care duce la cunoaşterea şi înţelepciunea divină. Toate categoriile conceptuale şi raţionale despre Dumnezeu şi viaţa divină, toate categoriile teologiei catafatice, nu exprimă ultimul adevăr despre divin, căci toate sunt relative, îndreptate spre lume şi omul natural, adaptat limitei lor. Concepţia raţionalistă este reacţia pozitivistă a omului faţă de lumea naturală. Şi această reacţie nu este decât răsfrângerea divinului în limitele lumii naturale. Viaţa divină în inepuizabilul său mister nu corespunde celor

1 Această idee se găseşte exprimată într-o remarcabilă carte despre filosofia religiei: *Das Heilige*, de R. Otto.

afirmate de concepţiile raţionale. Logica nu este Logosul, între ele se întinde un abis de netrecut, un gol, întreruperea continuităţii.

E imposibil să închizi infinitul în finit, divinul în natural. Apostolul Pavel ne-a lăsat o expresie eternă a simbolismului autentic în cunoaşterea divinităţii: „Acum vedem ca într-o oglindă, în chip întunecos; dar atunci vom vedea faţă în faţă. Acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte deplin, aşa cum am fost şi eu cunoscut pe deplin!"

Îl cunoaştem pe Dumnezeu printr-o oglindă, într-un fel întunecos, adică simbolic. Cunoaşterea definitivă a lui Dumnezeu, vederea faţă către faţă, e păstrată altui plan, vieţii mistice în Dumnezeu.

Raţionalismul, în cunoaşterea divină, refuză să admită că această oglindire e confuză; pentru el, conceptul raţional e susceptibil să reflecte esenţa autentică a lui Dumnezeu şi să pătrundă în divinitate.

Teologia apofatică a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul se opune acestei doctrine. Cei mai mari gânditori religioşi se raliază adevărului enunţat de Nicolas de Cusa, ce vede în divinitate – *coincidentia oppositorum*. Identitatea contrariilor este o antinomie pentru raţiune. Înţelegerea nu este adaptată unei forme de realitate în care contrariile sunt compatibile. Ea este supusă legilor logice despre identitate şi contradicţie. Dar aceste legi logice nu pot explica niciodată natura divinităţii. Toate dogmele creştinismului ce exprimă faptele şi întâmplările vieţii spirituale au un caracter supra-logic şi supra-raţional, depăşesc legea identităţii şi a contradicţiei. Cunoaşterea religioasă întotdeauna a fost simbolică, împotriva teologiei şi metaficizii raţionale, a scolasticii.

Cunoaşterea lui Dumnezeu nu a fost şi niciodată nu a putut fi o cunoaştere raţională, abstract intelectuală, întot-

deauna a fost adăpată la altă sursă. Şi toate teologiile scolastice şi de metafizică raţională au un caracter limitat, toate sunt adaptate lumii şi omului natural şi n-au decât o valoare pragmatică şi juridică. În creştinism nu sunt absolute decât faptele mistice; gândirea ce le comentează întotdeauna e relativă.

Simbolismul se justifică prin faptul că Dumnezeu e cognoscibil şi incognoscibil în acelaşi timp. Divinitatea este un obiect de infinită şi inepuizabilă cunoaştere, veşnic misterioasă în profunzimea sa. De asemenea această cunoaştere este un proces dinamic ce nu e desăvârşit în nici o categorie fixă şi statică a ontologiei. Limitele stabilite de agnosticism nu există.

Gnoza întotdeauna căutând mai departe şi mai profund este efectiv posibilă, căci cunoaşterea lui Dumnezeu este o mişcare infinită a spiritului.

Iar misterul întotdeauna trăieşte, nu poate fi epuizat. Acest adevăr se exprimă prin simbol, scapă oricărei cuprinderi prin judecata care întotdeauna limitează şi impune un final dincolo de care nu mai e mister. Acolo unde se termină domeniul cunoaşterii raţionale şi al înţelegerii logice, ce nu este aplicabilă decât lumii naturale limitate, începe domeniul cunoaşterii simbolice şi al simbolului aplicabil lumii divine.

E imposibil de elaborat un concept pozitiv despre fiinţa absolută, căci în ceea ce o priveşte, toate conceptele pozitive se destramă prin neîmpăcate contradicţii. Viaţa interioară a divinităţii nu se poate gândi prin analogie cu afecţiunile omeneşti.

Atributele lui Dumnezeu, de care ne vorbeşte teologia catafatică, logic sunt contradictorii şi provoacă obiecţiile raţiunii. Prin incapacitatea sa de a cunoaşte pe Dumnezeu,

conceptul inevitabil devine ateu, dacă neagă existenţa altor căi ale cunoaşterii.

Teologia religioasă – şcolară e neputincioasă în faţa obiecţiilor raţiunii, în faţa reacţiilor gândirii raţionale. Raţionalismul şi naturalismul vor fi transferate, din domeniul religios teologic în cel al fiinţei naturale şi aici se vor găsi închise definitiv. Atunci va surveni conflictul în care se vor înfrunta cunoaşterea şi credinţa, ştiinţa şi religia.

Aici va triumfa ştiinţa şi îşi va însuşi domenii din ce în ce mai întinse. Acest proces nu poate fi stăvilit artificial, nu se poate limita prin procedee extrase dintr-o teologie naturalistă şi raţionalistă. Afirmând dualismul celor două lumi, Kant va încerca să apere domeniul credinţei şi religiei pe care-l va trece în sfera subiectului. Dar pe acest drum credinţa se va stinge, iar religia va fi asuprită şi surghiunită într-un spaţiu restrâns şi obscur. Numai simbolismul, delimitând sferele spiritului şi ale naturii, limitând competenţa cunoaşterii raţionale, deschizând căi noi de cunoaştere, apără drepturile ce nu se pot prescrie şi adevărurile eterne ale vieţii religioase.

Teologia raţională – şcolară, pe de o parte transgresează limitele competenţei sale recunoscând misterele vieţii divine ca fiind pe deplin accesibile ei, şi pe de altă parte desemnează margini fixe experienţei şi căilor spirituale în cunoaşterea divină, susţinând agnosticismul. Sistemul teologiei dogmatice şcolare, naiv realist şi nesimbolist, nu exprimă niciodată cel din urmă adevăr ontologic despre viaţa divină.

Dincolo de conceptele şi formulele teologiei dogmatice se află infinitul şi misterul vieţii divine, ce nu sunt perceptibile decât în exprienţa spirituală şi expresia sa simbolică. Simbolismul restrânge pretenţiile cunoaşterii raţionale cu dominarea sa prin concept şi nu limitează experienţa spiri-

tuală; în principiu nu afirmă nici un agnosticism; admite infinita diversitate a drumurilor cunoaşterii.

Înţelepciunea şi priceperea lui Jacob Böhme pătrunzând profund în misterele vieţii divine, descoperă gnoza, ce ignoră limitele, dar e o cunoaştere simbolică şi neconceptuală despre divinitate.

Cunoaşterea are o considerabilă importanţă în viaţa spirituală, o valoare iluminatoare. Cu toată gândirea noastră trebuie să iubim pe Dumnezeu, iar această cunoaştere trebuie să se poată dezvolta la infinit, atât în ştiinţa pozitivă cât şi în gnoza religioasă şi filosofică.

Cunoaşterea simbolică a lui Dumnezeu e profund înrădăcinată în solul tradiţiei creştine. Teologia negativă apofatică, ce a apărut în operele Areopagitului, este simbolică. Această teologie simbolică şi mistică ne învaţă că Dumnezeu nu poate fi cunoscut, iar definiţiile pozitive nu pot exprima misterele vieţii divine. Nu se poate apropia misterului divinităţii decât prin calea locuţiunilor negative. Din ceea ce este nimic nu este Dumnezeu, este non-fiinţă. Cei mai mari gânditori au propovăduit teologia negativă, atât păgânul Plotin cât şi creştinul Nicolas de Cusa. Teologia negativă ne arată cu certitudine că fiinţa divină nu este fiinţă în accepţia lumii naturale, unde totul este sigur şi limitat determinabil.

Fiinţa divină este o realitate de un alt ordin şi dacă lumea naturală este fiinţă, atunci Dumnezeu este non-fiinţa, neantul, e superior fiinţei, este „supra-fiinţă" . Teologia negativă recunoaşte misterul de nepătruns al lui Dumnezeu, imposibilitatea epuizării naturii Sale prin definiţii afirmative, recunoaşte opoziţia, antinomia pe care o prezintă natura divină pentru raţiunea noastră.

Ea se opune naturalizării şi împărţirii fiinţei divine. Însă teologia afirmativă, catafatică e cea care predomină în teo-

logia – şcolară. Această teologie este raţionalistă şi antisimbolică. Admite posibilitatea de a atinge prin locuţii pozitive un sistem perfect de cunoaştere divină şi are o înţelegere naturalistă despre fiinţa divină, căci ea îi consideră realitatea asemănătoare celei naturii lumeşti, ea cercetează pe Dumnezeu ca pe o fiinţă şi nu ca non-fiinţă. Refuză să vadă „supra-fiinţa" divinităţii, îi reneagă misterul şi insondabilitatea.

Teologia afirmativă este teologia finitului, nu a infinitului, este şi o teologie exoterică ce confundă reflectarea şi răsfrângerea lui Dumnezeu în lumea naturală cu natura divină în ea însăşi.

Definiţiile sale afirmative, împrumutate lumii naturale, sunt transferate lumii divine şi consideră simbolurile ca realităţi. Cunoaşterea teologiei afirmative, care este pragmatică şi juridică, exoterică şi socială, organizează viaţa religioasă colectivă a masselor, dar ea nu este gnoză autentică.

Gnoza pătrunde mai profund misterele vieţii divine, recunoscându-le acolo unde teologia pozitivă le neagă.

Cunoaşterea simbolică despre teologia mistică, coboară în abisul misterului şi-l apără. Teologia afirmativă nu este o cunoaştere, căci rezultatul său e prevăzut dinainte, el precede procesul cunoaşterii, motiv pentru care această teologie nu este decât codificarea adevărurilor dogmatice ale revelaţiei. Cunoaşterea lui Dumnezeu nu poate fi decât o teologie spiritual experimentală şi simbolică. Căci toate adevăratele achiziţii în înţelegerea despre Dumnezeu se întemeiază pe experienţa spirituală şi pe expresia simbolică a acestei experienţe. Teologia misticilor creştini întotdeauna a fost experimentală şi a fost expresia simbolică din calea spirituală. Simbolismul presupune abisul, «*Ungrund*» al vieţii divine, infinitul ascuns dincolo de tot ce e

sfârşit, viaţa esoterică a lui Dumnezeu, care nu este supusă aprecierilor inteligenţei şi nu poate fi logic formulată.

Absolutul filosofilor nu este Dumnezeul religiei. Dumnezeul Bibliei nu este Absolutul în accepţia conceptului filosofic.

IV.

Fundamentul înţelegerii mistice şi simbolice nu este o propunere filosofică ci o reprezentare mitologică. Conceptul dă naştere propunerii filosofice, simbolul produce reprezentarea mitologică.

Cunoaşterea filosofică religioasă, ajunsă la punctul culminant al gnozei, se eliberează de jugul conceptelor şi se îndreaptă spre mit. Filosofia religioasă întotdeauna este saturată de mit, nu se poate elibera de el fără să nu se îndepărteze ea însăşi, fără a-şi părăsi datoria. Filosofia religioasă este, prin ea însăşi, o creaţie de mituri, o „imaginare" .

De la Platon şi Plotin, până la Schelling şi E. de Hartmann, toţi gânditorii de tip gnostic au lucrat prin reprezentări mitologice. Întreaga gnoză a lui Böhme este mitologică, toată filosofia inconştientului la Hartmann, ce tinde să clădească o adevărată religie a spiritului eliberată de orice mit, este la fel deplin mitologică.

Ea se întemeiază pe mitul divinităţii inconştiente, care ar fi creat într-un acces de nebunie, nefericirea fiinţei şi se va elibera de suferinţele acesteia prin deplina conştiinţă pe care omul ar putea să o câştige din el-însuşi.

Platon, în cele mai admirabile dintre dialogurile sale, Phaidros, Banchetul, Phaidon şi în altele, afirmă că mitul e drumul cunoaşterii. Filosofia lui Platon e saturată de mi-

turile orfice. La baza filosofiei creştine, deşi ea lucrează prin concepte, se găseşte cel mai important mit al umanităţii, cel al Mântuirii şi Mântuitorului.

Teologia raţională cea mai aridă, ca şi metafizica, se hrănesc din miturile religioase. Metafizica pură, abstractă, eliberată total de orice mitologism, este moartea cunoaşterii vii, o detaşare de fiinţă. Cunoaşterea vie este mitologică. Iată de ce trebuie să avem o conştiinţă clară, să ne dăm bine seama ce semnifică mitul.

Mitul este o realitate nemăsurat mai mare decât conceptul. Este timpul să se înceteze identificarea mitului cu invenţia, cu iluzia mentalităţii primitive, cu ceva care prin esenţă este opus realităţii. Căci acesta e sensul ce-l dăm cuvintelor „mit" şi „mitologie" , în vorbirea curentă.

Or, în spatele mitului sunt ascunse cele mai mari realităţi, primele fenomene ale vieţii spirituale. Crearea miturilor la popoare denotă o reală viaţă spirituală, mai reală decât cea a conceptelor abstracte şi a gândirii raţionale. Întotdeauna mitul e concret şi exprimă viaţa mai bine decât o face gândirea abstractă, natura lui e legată naturii simbolului.

Mitul este o povestire concretă, gravată în limba, în memoria şi creaţia populară, unde se exprimă întâmplările şi fenomenele de început ale vieţii spirituale, simbolizate în lumea naturală. Realitatea originară preexistă în lumea spirituală cu o misterioasă profunzime.

Dar simbolurile, semnele, imaginile şi reflectele acestei realităţi primitive ne sunt date în această lume naturală. Mitul ne înfăţişează supranaturalul în natural, suprasensibilul în sensibil, viaţa spirituală în viaţa trupului; el leagă simbolic două lumi.

Marele mit arian, Prometeu, simbolizează într-o manieră sensibilă pe plan natural, anumite întâmplări din viaţa spirituală a omului, a destinului său, raporturile

lui cu natura. Principiul prometeic este principiul etern din natura spirituală a omului. La fel se poate spune de mitul dionisiac, reflectat mitologic în lumea sensibilă. Mitul căderii lui Adam şi Eva, fundamental pentru conştiinţa creştină, exprimă cea mai mare realitate din lumea spirituală. Îndepărtarea omului şi a lumii de Dumnezeu face parte din fenomenele de început ale vieţii spirituale, aparţine profunzimii spiritului, unei profunzimi ce precede originea evenimentelor.

Dar acest eveniment spiritual se simbolizează în lumea naturală şi sensibilă. Sensul căderii se revelă în experienţa spirituală, totuşi acest eveniment se exprimă printr-un mit concret, cel al lui Adam şi Eva, care vorbeşte de un fapt săvârşit pe pământul nostru şi în timpul nostru. Mitul întotdeauna reprezintă o realitate, dar realitatea lui este simbolică.

Doctrina lui Schelling asupra mitologiei e genială; el o consideră ca preistorie a omenirii, ca reflectare a unui proces teogonic şi cosmogonic în conştiinţa umană[1]. Filosofia mitologiei alături de lucrările lui Creuzer s-a învechit în raport cu ultimele investigaţii făcute în acest domeniu, dar sâmburele filosofic din doctrina lui Schelling asupra mitologiei păstrează o semnificaţie de durată. Când cunoaşterea pretinde să se elibereze definitiv de miturile religioase se supune miturilor anti-religioa-

1 "În general nu lucrurile sunt cele cu care omul comunică în cadrul procesului mitologic, ci există înlăuntrul conştiinţei forţe ce se ridică de la sine şi de care e animată conştiinţa. Procesul teogonic prin care se naşte mitologia este subiectiv în măsura în care se petrece în conştiinţă şi se vădeşte în producerea de reprezentări: dar cauzele, şi prin urmare şi obiectele acestor reprezentări, sunt forţele cu adevărat şi în sine teologice – tocmai aceleaşi forţe datorită cărora la origine conştiinţa statorniceşte Divinitatea. Conţinutul acestui proces nu-l constituie nişte potenţe doar reprezentate, ci potenţele înseşi." (*Schellings sämmtliche Werke.* Zweite Abteilung. Erster Band. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 1856.). [traducere din limba germană de Alexandru Al. Şahighian n.r.].

se. Şi materialismul oferă o formă de creaţie mitologică, trăieşte din mitul materiei şi al naturii materiale. Pozitivismul trăieşte din mitul ştiinţei în chip de cunoaştere universală.

Aceste mituri nu exprimă realităţi profunde ale vieţii spirituale, exprimă doar anumite etape din calea spirituală urmată de om.

Creştinismul este în întregime mitologic, ca orice religie şi miturile creştine exprimă realităţile cele mai profunde şi cele mai centrale din lumea spirituală. Este vremea să nu ne mai ruşinăm de mitologismul creştin, să nu mai îndepărtăm creştinismul de mit. Nici un sistem de concepte teologice sau metafizice nu poate face să dispară mitologismul din creştinism deoarece cu certitudine acest ansamblu de mituri constituie cea mai mare realitate a sa, căci de îndată ce-l eliberez de ele, devine abstract. Dar trebuie înţeles spiritual sensul interior din mit şi din simbol, spre a ne elibera de puterea lor concretă şi naivă ce duce la superstiţie şi robie a spiritului.

Numai atunci se va deschide calea care trebuie să ducă la realităţile spirituale.

Mitologia s-a format în zorile conştiinţei umane, când spiritul era adâncit în natură, pe când lumea naturală nu era încă întărită, iar frontierele celor două lumi nu erau limpede delimitate. Conştiinţa omului dormita, căci încă nu sunase ora trezirii sale. Limba, ideile noastre, poartă amprenta acestei conştiinţe mitologice primitive. Esenţa omului era încă scufundată într-o inconştienţă şi o subconştienţă din care a izvorât creaţia mitologică. Delimitarea spiritului şi a naturii este fructul unei evoluţii mai târzii, şi întoarcerea la această creaţie mitologică nu se poate produce decât pe terenul unei noi spiritualităţi.

Filosofia pură eliberată de mit şi de experienţa religioasă, ca şi teologia izvorâtă din concepte, nu pot cunoaşte pe Dumnezeu.

Orice încercare de cunoaştere raţională a divinităţii riscă să cadă în monismul sau dualismul abstract. Orice concepţie despre natura divină care nu este contradictorie şi paradoxală e disperat îndepărtată de misterele vieţii divine. Nici teismul dualist ce opune radical Creatorul creaţiei, nici panteismul monastic ce le identifică, nu exprimă misterele vieţii divine, căci relaţiile între Creator şi creaţie sunt contradictorii şi paradoxale pentru gândire. O înţelegere naturală nu poate sesiza şi explica prin concepte natura lui Dumnezeu şi relaţiile Sale cu lumea. Viaţa divină, esoterismul fiinţei divine, nu admit să fie căutate prin gândire. Dar gândirea posedă forţa de a percepe paradoxul şi antinomia ce reprezintă pentru ea fiinţa divină; poate admite existenţa unui supra-raţional. Acesta e sensul doctrinei lui Nicolas de Cusa asupra ignoranţei savante.

Marele merit al gândirii germane ce se leagă de mistică, constă în faptul că a recunoscut profunzimea de nepătruns şi iraţionalitatea lui Dumnezeu, primul fundament al existenţei. Acesta este «*Gottheit*» a lui Eckhart, aflat mai profund ca Însuşi Dumnezeu, «*Ungrund*» al lui Böhme. Divinitatea nu se percepe prin categoriile gândirii, ci prin revelaţiile vieţii spirituale. Caracterul Trinitar al lui Dumnezeu nu este accesibil gândirii raţionale. Gândirea neiluminată prin credinţă aspiră firesc la monism sau la dualism şi caracterul mitologic al Treimii creştine nelinişteşte şi indignează chiar, căci în Ea, e gata să vadă un politeism. Privitor la mister şi la Treime, numai mitul şi simbolul sunt posibile, nu conceptul.

Dar acest mit şi acest simbol nu reflectă sentimentele mele religioase, nici stările mele psihice interioare după cum gândesc noii simbolişti de tip subiectiv şi idealist, ci profunzimea, interiorul fiinţei, cele mai profunde mistere ale vieţii. Numai în Treimea divină există o viaţă interioară ce scapă conceptelor[1]. La fel, este imposibil să se formeze o concepţie asupra naturii teandrice despre Hristos. Gândirea se apleacă firesc spre monofizism, spre recunoaşterea unei singure naturi; pentru ea misterul unităţii celor două naturi într-o singură persoană e de neconceput. Iată de ce, în ce priveşte natura teandrică a lui Hristos, nu sunt posibile încă decât mitul şi simbolul. Când gândirea se străduieşte să pătrundă ultimele mistere din viaţa divină, trebuie să sufere o catastrofă a conştiinţei, o iluminare spirituală, transformând însăşi natura gândirii[2].

Gândirea iluminată e deja o altă gândire, care nu este din această lume, nici din acest veac. Dumnezeu e conţinut în această gândire iluminată, luminată şi integrată spiritual, dar rămâne transcendent, inaccesibil vechii gândiri, celei a omului natural, a Primului Adam. Numai înţelepciunea lui Hristos face posibilă percepţia imanentă a divinităţii. Dar dobândirea acestei înţelepciuni implică întreruperea gândirii naturale. Întreruperea aceasta în gândirea despre divin constă tocmai în părăsirea conceptului pentru simbol şi mit. Din punctul nostru de vedere, al raţiunii naturale, gândirea devine mitologică; aceasta dovedeşte că realităţi autentice încep să se descopere conştiinţei noastre. Caracterul trinitar al

1 Remarcabilul teolog catolic german Mathias Scheeben scria: „Dumnezeu lucrează din veşnicie, se vede pe Sine şi se iubeşte pe Sine" *Die Mysterien des Christentums*, 1912.

2 Sf. Bonaventura, e foarte aproape de adevăr: pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, e indispensabilă iluminarea intelectului prin credinţă. A se vedea Gilson: *La philosophie de saint Bonaventure*.

lui Dumnezeu, natura teandrică a lui Hristos sunt realităţi iniţiale ale vieţii spirituale.

Aceste realităţi se descoperă când conştiinţa se întoarce din lumea naturală ca să se orienteze către altă lume, când gândirea noastră se conformează schimbărilor acestei conştiinţe, încetează de a fi oprimată de un concept. Atunci se revelă viaţa. Or numai mitul e capabil să explice viaţa, întotdeauna inepuizabilă şi de nepătruns. În experienţa spirituală, în viaţa spirituală, se produce o infinită mişcare spre profunzimea vieţii divine şi niciodată această mişcare nu poate fi desăvârşită în concept, în categoriile teologice şi metafizice fixe. Aceasta nu implică negarea cunoaşterii religioase şi filosofice, a valorii ei efective, nici susţinerea agnosticismului. *Docta ignorantia* după geniala doctrină a lui Nicolas de Cusa, este cunoaşterea din ignoranţă[1]. Cunoaşterea e posibilă prin paradox şi antinomie. În mărturia noastră despre caracterul inaccesibil al Divinităţii, despre imposibilitatea cunoaşterii raţionale a vieţii divine, există în mod egal cunoaştere şi filosofie religioasă.

O teologie negativă este de asemenea o cunoaştere a divinităţii. Susţinerea limitelor raţiunii presupune ascuţimea şi intensitatea ei; raţiunea iluminată, adâncită în spirit, cunoaşte o treaptă supremă, nu ruinarea ei. Dar ca să trăieşti din nou, trebuie să mori, e necesar un sacrificiu.

Gnoza religioasă întotdeauna a fost şi va fi simbolică şi mitologică. Datoria gnozei creştine constă în exprimarea simbolicii creştine şi extragerea esenţei din mitul creştin. În gnoza lui Valentin şi Basilide, acest mit era încă sufocat de miturile păgâne, spiritul era scufundat în natură, în infinitul cosmic. De aici provine confuzia gnozei. Dar în zilele noastre, când se vorbeşte de simbolismul adevărurilor religioase, va apărea o primejdie de alt ordin: cea a tendinţei

1 A se vedea Nicolaus Cusanus. *Vom Wissen des Nichtwissens.*

moderniste, numită simbolo-fideism (Sabatier) care nu vede în simboluri decât reflectul credinţei, reflectul sentimentului nostru subiectiv. Deja Schleiermacher vedea în dogmă simbolica sentimentului religios.

Această concepţie marchează o ruptură între cele două lumi, închide omul în lumea sa subiectivă, în credinţa şi sentimentele sale. Dar în realitate simbolurile şi miturile nu reflectă credinţa, nici sentimentul religios al omului, ci cu adevărat viaţa divină, profunzimea fiinţei în experienţa spirituală; aceasta se deosebeşte de experienţa psihică prin faptul că prezintă, nu credinţa omului în divin, ci chiar divinul. Când se ia simbolul ca ultimă realitate, lumea spirituală se subjugă celei naturale.

V.

Nu trebuie confundate şi identificate dogmele Bisericii cu teologia dogmatică, cu doctrinele teologice.

În dogme se află un adevăr absolut şi etern, dar acesta nu este neapărat legat de vreo doctrină. Adevărul dogmelor este adevărul vieţii şi experienţei religioase. Semnificaţia lor nu este morală şi practică, cum gândesc unii catolici moderni, ci religioasă şi mistică, exprimă principiul vieţii spirituale. Dogmele nu dobândesc un caracter raţionalist decât în doctrinele teologice, unde adesea sunt legate realismului şi naturalismului naiv. Dogmele sunt utile şi salutare pentru că arată calea spirituală, care este adevărul şi viaţa, şi nu pentru că mântuirea şi viaţa au nevoie de mărturia anumitor doctrine.

Nu-mi poate fi indiferent, pentru viaţa şi destinul meu, dacă fiinţa umană, cea mai iubită dintre toate, există sau nu există. La fel, nu-mi este indiferent pentru viaţa şi destinul

meu dacă există sau nu există Hristos, Salvatorul meu. Dar Hristos nu există decât dacă El este Fiul lui Dumnezeu, consubstanţial Tatălui (*homoousios*). Dogma consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl, nu este o doctrină, ci expresia unui fapt indispensabil vieţii mele. Dogmele nu sunt doctrine teologice, ci fapte mistice din experienţa şi viaţa spirituală, indiciile întâlnirilor religioase autentice cu lumea divină. Dogmele sunt simboluri, indicând calea spirituală, mituri ce exprimă întâmplări din lumea spirituală, absolute prin importanţa lor.

Nu-mi poate fi indiferent dacă un eveniment de care depinde întreaga mea viaţă şi tot destinul meu, nu numai în timp, ci în eternitate, s-a săvârşit sau nu în lumea spirituală.

Dumnezeu există sau nu există?

Este o realitate vie sau o idee abstractă? Aici se află pentru mine o problemă de viaţă sau de moarte, şi nu o problemă a unor doctrine teologice sau metafizice. Dacă Dumnezeu nu există, nici omul nu există, eu însumi nu exist, toată viaţa mea se transformă într-o iluzie smintită, plăsmuită de momente obscure ale procesului natural.

Dacă n-a Înviat Hristos, atunci nu pot spera în biruinţa asupra morţii şi vieţii naturale. Pentru Învierea mea în viaţa eternă, nu doctrina Învierii lui Hristos îmi este indispensabilă, ci faptul că acest eveniment chiar a avut loc.

Nu-mi poate fi indiferent dacă acest fapt mistic s-a realizat sau nu, cum nu pot fi indiferent doctrinei teologice şi metafizice despre Înviere. Acela ce neagă evenimentul mistic al Învierii lui Hristos, pentru mine neagă viaţa veşnică, şi aceasta nu o pot admite cu indiferenţă. Dogma nu este o doctrină, ci un simbol şi un mit ce exprimă evenimentele din lumea spirituală absolută şi care sunt fundamentale prin importanţa lor.

Dogma simbolizează experienţa spirituală şi viaţa spirituală prin reprezentări mitologice şi nu prin concepte.

Dar această experienţă, această viaţă nu sunt nici stări ale sufletului omului, nici credinţa lui, nici simţirea lui religioasă, ci cu adevărat realitatea ontologică, chiar viaţa la începutul ei, fiinţa originară. Când Sf. Atanasie cel Mare combătea erezia lui Arie, nu doctrinele le apăra, ci viaţa şi calea autentică, adevăratele întâlniri din lumea spirituală. Analele spiritului omenesc transmit un eveniment deosebit de impresionant despre calea spirituală a unui om: întâlnirea lui Saul cu Hristos. Această mistică întâlnire ce a transformat pe Saul în Pavel constituie în mod cert temelia credinţei creştine în Mântuitor şi în Mântuire.

Fiecare om poate avea experienţa acestei întâlniri. Transformarea lui Saul în Pavel constituie noua naştere, a doua naştere, spirituală. Iar autentica întâlnire cu realitatea divină nu e o stare sufletească, nici o experienţă psihologică.

Emoţiile psihice lasă închis omul în el însuşi, absorbit în sentimentele şi credinţele lui, care sunt separate de realităţile divine. Numai experienţa spirituală poate elibera sufletul omenesc şi transforma sentimentele subiective în reale întâlniri ontologice cu lumea spirituală. Dogmele nu sunt înzestrate cu o natură psihologică şi naturalistă, ci cu o natură spirituală.

Formulele dogmatice, din istoria gândirii Bisericii, au un rol negativ înainte de orice. Ele nu denunţă doctrinele greşite, ci o falsă orientare a experienţei spirituale, o deviere a căii spirituale. Ele ne arată ce aduce prin ea viaţa şi ce aduce moartea. Înainte de toate, dogmele au valoare spirituală şi practică, nu doctrinală şi gnostică. Răul nu stă în faptul că ereziile sunt doctrine greşite, ci în faptul că mărturisesc despre o deformare a experienţei spirituale.

Negarea lui Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, consubstanţial Tatălui, ca Dumnezeu - Om, unind într-o singură persoană două naturi, două voinţe, divină şi umană (negări care sunt ale arianismului, monofizismului, monoteismului şi nestorianismului), echivalează cu o deformare a experienţei spirituale.

Aici e o pseudo-simbolică a evenimentelor din lumea spirituală, o nefastă orientare a spiritului, ce nu vor permite omului să se unească perfect cu Dumnezeu. Răul nu rezidă în faptul că doctrinele gnostice sunt false, incapabile să dea adevărata cunoaştere, ci în aceea că arată o experienţă şi o cale spirituală în care lumea inferioară nu poate fi iluminată şi transfigurată într-o lume superioară.

Simbolul este important ca indiciu al evenimentelor săvârşite în lumea spirituală, evenimente ce duc la Împărăţia lui Dumnezeu, la unirea omului şi a lui Dumnezeu, la transfigurarea şi deificarea lumii. Dar dogmele nu exprimă cea din urmă cunoaştere despre fiinţa divină; prin ele însele încă nu constituie gnoza definitivă, cu toate că au o importanţă preponderentă pentru ea, căci ea se hrăneşte din faptele experienţei spirituale. Concilierea gnozei şi a dogmelor nu înseamnă supunerea exterioară a cunoaşterii anumitor doctrine teologice, ci contemplaţia la experienţa spirituală, la sursa vitală a cunoaşterii divine.

Gnoza este liberă, dar libertatea cunoaşterii trebuie să ducă la sursele vieţii. Dogmele sunt simboluri din lumea spirituală şi evenimentele acestei lumi joacă un rol important în cunoaşterea ei, căci îi descoperă unitatea şi întregimea, prin opoziţie cu caracterul rupt şi accidental al evenimentelor din lumea fizică şi naturală.

Puţin importă că sistemele teologice şi dogmatice sunt exoterice, că urmărind un scop de organizare socială, conduc experienţa spirituală a omenirii; nu rămâne mai puţin

ca adevăr esoteric, că lumea spiritului este lumea ecumenică (sobornicească), că în experienţa spirituală au loc întâlniri cu o singură şi aceeaşi realitate divină, în care se revelă unicul Hristos.

Ecumenismul izvorăşte din natura spiritului. Teoria susţinută de Harnack ce încearcă să demonstreze că lucrarea dogmelor Bisericii este un proces de elenizare, o introducere a filosofiei greceşti în creştinism, nu corespunde realităţii. Dogmele ce se referă la Treimea divină, la natura teandrică a lui Hristos, la Mântuire prin misterul Crucii, au fost şi vor rămâne o nebunie pentru gândirea grecilor.

Nimic în ele nu este raţional, accesibil inteligenţei. Din contră, ereziile corespund mult mai bine la înţelegere prin judecată. Arianismul, mai ales, era perfect raţional, a avut ca adepţi pe toţi acei ce se chinuiau cu gândirea şi filosofia elenică. E mult mai uşor să nu recunoşti decât o natură şi o voinţă în Hristos, cum fac monofiziţii şi monoteliştii, decât să afirmi, cu dogma, fuziunea antinomică şi paradoxală a două naturi şi două voinţe.

Creştinismul ne învaţă că „nebunia" Crucii e incompatibilă cu gândirea din lumea naturală. De aceea este o revelaţie din altă lume, un adevăr care nu este de aici, de jos.

Adaptarea creştinismului la gândirea acestei lumi constituie elementul său exoteric, rezultând din sarcina patetică ce-a întreprins-o în lumea naturală, în massa omenirii mijlocii.

Pentru această massă s-au construit sisteme teologice, s-au creat canoane imuabile. Formele autoritare de conştiinţă sunt inevitabile în conducerea religioasă a masselor populare. Conştiinţa religioasă eteronomă şi autoritară deţine o natură şi o semnificaţie socială, este exoterică, nu exprimă în ea însăşi, ultimul adevăr.

Nu toţi oamenii au atins treptele spirituale, unde se produc întâlnirile directe cu realităţile divine.

Profunzimea experienţei spirituale se revelă în trepte şi recunoaşte o ierarhie. Viaţa religioasă a popoarelor creştine presupune că există oameni, care neavând deloc experienţă personală trăiesc din experienţa spirituală a altora. E şi aceasta o formă de experienţă religioasă, deşi e cea mai primitivă.

Esoterismul admite şi justifică întotdeauna exoterismul. Cugetarea Bisericii exprimă şi apără în mod organizat unitatea experienţei spirituale a tuturor generaţiilor creştine, asigură întâlnirea cu Hristos şi arată căile izbăvirii întregii omeniri, a tuturor celor ce încă se află pe treptele inferioare ale spiritualităţii. De aceea, gândirea Bisericii întotdeauna păzeşte dreapta măsură; în ea se află în acelaşi timp revelaţia şi misterul. Aceasta explică dificultatea de a menţine în armonie principiile conservatoare şi elementele creatoare.

VI.

Lupta împotriva gnosticilor a fost o luptă contra mitologiei păgâne şi a demonolatriei şi nu contra mitului, o luptă contra falsei cunoaşteri, iar nu contra gnozei în general, o luptă în numele expresiei autentice şi pure a evenimentelor din lumea spirituală. Cugetarea Bisericii întotdeauna se teme să anticipeze timpurile pentru massele omeneşti; ea menţine echilibrul, interzicând prea mari elevaţii şi prea mari depresiuni.

Conservatismul Bisericii are o natură democratică-"apără" în numele omului mediu, în numele massei. Spiritul creator în viaţa religioasă posedă o natură aristocratică, îndrăzneşte să afirme, ceea ce nu se descoperă decât unei alese minorităţi

de cea mai înaltă calitate. Primul spirit este prin excelenţă sacramental, al doilea este esenţial profetic, primul se manifestă prin colectivitate, al doilea prin individ.

Dezvoltarea creatoare în Biserică întotdeauna se săvârşeşte prin rupturi de echilibru între minoritate şi majoritate, prin acţiunea personalităţilor creatoare ce se eliberează în Biserică de mulţimea medie. Secerdoţiul este principiul conservator al vieţii religioase, profeţia îi este principiul creator. Misiunea profetică întotdeauna se realizează prin inspiraţii individuale. Spiritul profetic se împotriveşte oricărei teologii şi metafizici ale sfârşitului, oricărei materializări a spiritului, oricărei încercări de transformare a relativului în absolut. Negarea dezvoltării creatoare în viaţa Bisericii, în dogmatică înseamnă negarea spiritului profetic, înseamnă să se păstreze numai sacerdoţiului întreaga iniţiativă a vieţii religioase.

Duhul divin lucrează diferit peste preot, peste profet. În conştiinţa şi misiunea profetică, se întredeschide infinitul lumii spirituale, dispar limitele lumii finite. Dogmele, în care evenimentele absolute din viaţa spirituală îşi află expresia simbolică potrivită, nu pot fi modificate şi transformate. Caracterul Treimic al lui Dumnezeu, natura teandrică a lui Hristos sunt fapte mistice eterne; Hristos este singurul Fiu al lui Dumnezeu din veac în veac. Dar semnificaţia dogmelor poate fi àprofundată într-o manieră diferită, poate fi pusă în relief printr-o nouă gnoză, iar anumite evenimente din viaţa spirituală pot găsi expresia simbolică în noi formule dogmatice.

Procesul creaţiei mitologice în viaţa Bisericii este o continuă mişcare ce urmează un drum fără rezistenţă.

Este un proces de viaţă. Nu se poate trăi numai din experienţa altuia, din mituri create de generaţiile trecute, trebuie să ai o viaţă personală. Viaţa şi creaţia noastră mitologică nu pot fi detaşate de viaţa şi creaţia părinţilor şi

strămoşilor noştri. E o viaţă creatoare urmând fără întrerupere, individuală şi supraindividuală în acelaşi timp, viaţa ecumenică în care trecutul şi viitorul, tradiţia şi creaţia se unesc în eternitate.

Numai cunoaşterea simbolică rămâne fidelă evenimentelor şi întâlnirilor din lumea spirituală, numai ea corespunde profunzimii inefabile şi insondabile a lumii spirituale. Cunoaşterea simbolică implică o eliberare a spiritului; ea îi permite să dobândească libertatea interioară, eliberându-l de magia lumii finite. «*Alles vergängliche ist nur ein Gleichnis*». Nu mă pot înrobi la nimic ce-i trecător.

Centrul de gravitate al adevăratei vieţi, pentru mine, se transpune într-o altă lume. Trec prin viaţa acestei lumi, privirea îmi este îndreptată spre inefabile profunzimi; peste tot presimt mistere şi întrevăd licăriri din alte lumi. Nimic nu este desăvârşit, nimic nu este definitiv supus în această lume. Ea este străvezie, limitele se îndepărtează, pătrunde în alte lumi şi alte lumi pătrund în ea. Nu are duritate pe care să nu o poţi birui. Îngreunarea şi obscuritatea ei nu sunt realităţi obiective, sunt doar indiciile a ce se întâmplă în adâncime.

Tot ce are loc în lumea naturală, exterior, se produce şi în adâncimea vieţii spirituale, se săvârşeşte şi în mine, eu fiind o fiinţă spirituală; în consecinţă nu pot suporta să-mi fie nimic străin. Întreg universul natural şi istoric este absorbit de adâncimea spiritului, unde capătă un alt sens şi altă semnificaţie.

Tot exteriorul nu este decât semnul din interior. Întreaga înfăptuire universală şi istorică nu este decât reflectarea simbolică a evenimentului interior din spiritul meu. Acest eveniment nu este subiectiv şi psihic, ci spiritual; aparţine lumii spirituale, în care „eul" şi fiinţa nu sunt nici îm-

părţite, nici „exteriorizate" , căci sunt în fiinţă şi fiinţa este în mine.

De altfel, creştinismul se înţelege într-o lumină interioară şi ca un mister al duhului, ce se reflectă numai simbolic în lumea naturală şi istorică. Creştinismul mistic nu reneagă şi nu elimină creştinismul exterior, îl înţelege sub o altă lumină şi-i dă un alt sens. Întreaga lume naturală nu este decât un moment interior reflectat de misterul duhului în mine, de misterul vieţii de început-originare.

Ea încetează să mai fie o realitate exterioară ce oprimă spiritul.

Concepţia mistică şi simbolică despre lume nu neagă lumea; ea o absoarbe. Amintirea este exact legătura interioară ce uneşte misterios istoria spiritului meu de istoria lumii, aceasta nefiind decât pre-istoria simbolică din spiritul meu. Procesul cosmogonic şi antropogonic se desfăşoară în mine şi cu mine, în calitatea mea de fiinţă spirituală. Nimic nu este absolut exterior, superficial şi străin spiritului meu, pentru el totul este interior, totul e al său. Deosebirea, superficialitatea nu sunt decât simbolurile dedublării spiritului, procese interioare de dezmembrare ce se petrec în viaţa spirituală. Tot ce se săvârşeşte pe culmi se săvârşeşte şi în văi.

Însăşi Treimea divină se află pretutindeni în lume. Superficialitatea se naşte din adâncime, din risipirile vieţii interioare provin deosebirile. Lumea, natura, istoria nu sunt decât calea spiritului, un moment al misterioasei sale vieţi interioare. Viaţa duhului este viaţa mea, dar în acelaşi timp cea a tuturor oamenilor, viaţa divină şi viaţa întregului univers.

Din viaţa spiritului, din calea mea spirituală, mă arunc în afară în lumea obiectivată, lume a simbolurilor şi reintegrez din nou în adâncime, realitatea, viaţa originară. În

acest fel se împlineşte misterul vieţii. La prima vedere, raportul ce există între simboluri şi realităţi pare extraordinar de paradoxal. Dar cunoaşterea simbolică ne conduce la realităţile originare, în timp ce realismul naiv ni le maschează şi ne înrobeşte simbolurilor. Înţelegerea simbolică ne eliberează de simboluri luate ca realităţi exterioare.

Această cunoaştere face o deosebire între simbol şi realitate, de aceea ne îndreaptă către realizarea vieţii spirituale. Simbolismul adevărat marchează întoarcerea la autenticul realism spiritual, unde simbolurile fac schimb cu realităţile, întoarcerea la transfigurarea vieţii, la perfecţiunea spirituală, cea a Părintelui Ceresc. Desigur simbolismul aspiră la realism, acesta rămânând în împărăţia simbolurilor.

Gândirea realistă confundă simbolurile şi realităţile. Ne supune simbolurilor, ne împiedică să atingem realităţile, adică adevărata transfigurare a vieţii. Acest adevăr ce pare paradoxal este esenţial în priceperea vieţii spirituale. Realismul naiv obiectiv este condamnat să trăiască într-o simbolică naturală; nu crede în posibilitatea atingerii efective a vieţii spirituale; pentru el spiritul e transcendent omului.

Religia în cultură, în istorie, îmbracă un caracter simbolic, reflectă viaţa spirituală în lumea naturală şi istorică.

Dogmele, cultul sunt prin natura lor simbolice. Acest simbolism este realist, el ascunde realităţile vieţii spirituale din începuturi; deşi nu este un realism mistic, nu rămâne mai puţin un simbolism. Ultimul realism nu se află decât în mistică, cufundat în abisul spiritului, în chiar începuturile vieţii. Prin natura sa, întreaga cultură spirituală este simbolică; importanţa sa rezidă prin faptul că permite să se distingă în lumea de aici, infiltrările din altă lume. Dar cultura încă nu e transfigurarea vieţii, dobândirea fiinţei supreme, ea nu este decât anunţul. Iar pentru simbolismul

culturii, arta – simbolică prin excelenţă – e în mod deosebit semnificativă.

Aşa-zisa artă realistă este a celui care nu caută nici o realitate, care este naiv, inconştient supus simbolului, în timp ce arta conştient-simbolică aspiră la realismul mistic, la obţinerea vieţii originare. Arta lui Dante sau Goethe ne apropie într-o mai mare măsură de viaţa originară decât arta realistă a sec. al XIX-lea. Simbolismul conştient al culturii caută să năruie limitele simbolice, vrea să ajungă spre realităţile originare.

Scopul esenţial apare ca fiind transfigurarea culturii în fiinţă, a simbolurilor în realităţi, adică iluminarea lumii. Cultura noastră, chiar religioasă, este un câştig relativ al vieţii superioare, o simbolică sfinţire a vieţii, iar această simbolizare trebuie să recunoaştem, adesea n-a fost decât o imitaţie. Semnele vieţii originare ne sunt date, dar însăşi această viaţă lipseşte, căci nu o poate conţine lumea naturală; e imposibil să deţii efectiv în ea transfigurarea vieţii. Numai în lumea spirituală adevărata regenerare a vieţii devine posibilă.

Ea este absorbirea naturii de către spirit, triumful asupra apăsării, inerţiei, nepătrunderii şi stării de sfâşiere din lumea naturală. Aici pe pământ, spiritul îmbracă forma culturii, adică a simbolicei, misterul duhului se obiectivează în cultul religios. În sacramentul Euharistiei, pâinea şi vinul se transformă în trupul şi sângele lui Hristos. Dar aici este o transsubstanţiere realistă şi simbolică, dincolo de care se află misterul spiritului, cel al vieţii originare, pentru că în adâncimea fiinţei Mielul este dăruit sacrificiului pentru păcatele lumii. Nu prin intermediul sacramentului pătrunde cealaltă lume în a noastră, ci energia divină se arată reflectată pe planul lumii naturale: trupul şi sângele lui Hristos sunt prezentate sub forma pâinii şi vinului.

Transsubstanţierea trebuie înţeleasă în spiritul simbolismului realist, iar nu în cel al simbolismului idealist şi subiectiv.

Acest sacrament este reflectul unui eveniment din lumea spirituală, posedă o semnificaţie absolută, care nu este din lumea mea subiectivă, ci din cea a vieţii originare. De asemenea el nu poate fi conceput în spiritul unui realism naiv obiectivat. Jertfa lui Hristos şi răscumpărarea păcatelor se împlinesc în eternitatea lumii spirituale.

Acolo este fenomenul iniţial al vieţii spiritului. Materia sacramentului nu este întâmplătoare, simbolic ea este legată chiar fenomenului originar spiritual.

Concepţia simbolică despre sacrament nu are nici o legătură cu simbolismul contemporan, care respinge realitatea sa şi nu vede în el decât expresia convenţională a emoţiilor religioase sufleteşti. Simbolul nu este o alegorie, sacramentul deţine o natură cosmică căci nu se săvârşeşte numai pentru sufletul omenesc. Simbolica lui e adevărată şi absolută. Dar prima sa realitate sălăşluieşte în lumea spirituală, nu în lumea noastră naturală.

Orice trup sfinţit al lumii, tot ce este aici sfinţit, nu constituie o realitate în sine, ci numai o realitate simbolică. Trupul sfinţit al monarhiei teocratice nu va prezenta decât simbolica sacrului, nu va aduce regenerare reală, în care viaţa să fie transfigurată în Împărăţia lui Dumnezeu.

Realitatea originară şi autentică nu este dată decât în viaţa transfigurată a spiritului. Dar când schimbăm simbolica trecătoare în realitate eternă, când sacrul se vede înrobit trupului lumii naturale, atunci se închide calea deschisă adevăratei transfigurări a vieţii, obţinerii realităţilor spirituale. Falsul conservatism ce înăbuşă spiritul creator dovedeşte că simbolica s-a substituit realităţii, că spiritul e subordonat trupului natural. Dar, de îndată ce simbolica

încetează să exprime evenimentele lumii spirituale, şi energia spiritului nu mai este prezentă în simbolurile sale, fatal se descompune, se produc catastrofe şi asistăm la prăbuşirea modului fiinţial.

Ceea ce e adevărat şi bun în laicizare, este pretenţia gândirii de a vrea să vadă definitiv sacrul eliberat de orice imitaţie exterioară. Din acel moment o nouă simbolică trebuie să se impună şi poate veni timpul în care adevărul, transfigurarea vieţii, obţinerea fiinţei autentice, vor fi cerute. În asemenea momente survin crizele de stat şi ale culturii, se săvârşesc marile revoluţii ale spiritului.

Convenţionala simbolizare a vieţii perfecte este imposibilă, trebuie să se realizeze o adevărată transfigurare din lumea naturală în lumea spirituală. Ea va fi păstrată în forma ideală a trupului, dar apăsarea şi materialitatea vor dispare. Întreaga teocraţie simbolică nu admite decât semnele exterioare ale Împărăţiei lui Dumnezeu, e incapabilă să stingă setea. Trebuie realizată chiar Împărăţia, trebuie atinsă perfecţiunea, o perfecţiune asemănătoare celei a Tatălui Ceresc.

Atunci epoca simbolismului se va încheia, lumea va pătrunde într-o nouă perioadă.

Venirea acestei noi ere de spiritualitate, a noului realism, va pretinde simbolismului să elibereze spiritul omenesc de falsul realism, ţintuit lumii naturale prin simbol. Gândirea simbolică pe de o parte dă semnificaţie vieţii, căci peste tot străvede semnele din altă lume, iar pe de altă parte, permite să se ajungă la detaşarea de această lume a vanităţii, a închisorii şi a mizeriei.

Nimic absolut, nimic din ce e sfânt nu poate fi legat „lumii" , incapabile să conţină spiritul desăvârşit.

Împărăţia lui Dumnezeu nu este din această lume, nu este împărăţia naturii şi nu se poate manifesta în limitele ei, unde sunt posibile numai simbolurile altei lumi. Cu toate acestea Împărăţia lui Dumnezeu se realizează în fiecare clipă a vieţii.

CAPITOLUL III

REVELAŢIE, CREDINŢĂ ŞI TREPTE ALE CUNOAŞTERII

I.

Distincţia tradiţională stabilită între regulile „revelate" şi religiile „naturale" rămâne exoterică, nu este foarte profundă. Toate religiile în care discernem o licărire divină sunt revelate. Acolo unde se manifestă divinul, este revelaţie, dar divinul se manifestă şi în religiile păgâne; se revelă prin natură în religiile naturii.

Vechea doctrină de seminarii încercând să arate că Dumnezeu nu s-a revelat în lumea pre-creştină decât poporului israelit, în Vechea Alianţă, şi că păgânismul era scufundat într-o totală întunecime, necunoscând decât demoni, nu mai poate fi susţinută acum. Toată diversitatea vieţii religioase omeneşti nu este decât o continuă urcare către revelaţia unică creştină şi atunci când specialiştii în istoria ştiinţifică a religiilor fac efortul să demonstreze că nu-i original creştinismul, că religiile păgâne cunoşteau şi ele dumnezeul suferinţei (Osiris, Adonis, Dionysos şi alţii), că şi cultul totemic cunoştea euharistia, comuniunea cu trupul şi sângele animalului, că se pot regăsi în religia persană, religia egipteană sau în orfism cea mai mare parte dintre elementele creştinismului, ei nu înţeleg absolut de-

loc sensul a ceea ce se descoperă privirii lor. Revelaţia creştină este universală şi tot ce-i este asemănător în celelalte religii, nu este este decât o parte din revelaţia sa.

Creştinismul nu este o religie de acelaşi ordin ca celelalte; ci cum a spus Schleiermacher, este religia religiilor.

Ce importanţă are dacă în creştinism, privit cu ce are diferit nu există nimic original, în afara venirii lui Hristos şi a personalităţii Sale! În această particularitate originală se realizează cu certitudine speranţa tuturor religiilor. Revelaţiile anterioare n-au fost decât o anticipare, un presentiment al revelaţiei creştine.

Egiptul era irezistibil îndreptat spre nemurire şi în misterele lui Osiris erau prefigurate Moartea şi Învierea lui Hristos[1]

Dar Învierea adevărat ontologică nu s-a săvârşit decât în Hristos; prin El a fost învinsă moartea şi se deschide viaţa eternă. Era într-adevăr o revelaţie divină în religia egipteană; presentimentul şi simbolul erau reflectate în lumea naturală.

Şi creştinismul a apărut în lume fără nici o îndoială, ca realizarea tuturor presentimentelor şi tuturor prefiguraţiilor. Când în opoziţie cu religiile revelate, se vorbeşte de religiile naturale, se vrea să se demonstreze că în acestea nu există nici o manifestare din alte lumi, că în ele nu sunt date decât stările naturale omeneşti: iluziile gândirii primitive şi creaţia miturilor, reflectul fricii şi al presiunii provocate de ameninţătoarele forţe ale naturii, sau manifestarea forţelor naturii non-divine în gândirea omenească. Dar nu există natură lipsită complet de divin, şi întreaga lume naturală nu este decât simbolica altor lumi. Revelaţia naturii nu este decât un studiu al revelaţiei dumnezeieşti. Deosebirea stabilită între religiile naturii şi cele ale spiritului e mai pro-

1 Când citim cartea lui A. Moret: *Mystères égyptiens*, suntem frapaţi de analogia acestor mistere cu liturghia creştină.

fundă şi mai adevărată. Aceste religii aparţin diferitelor stadii ale revelaţiei în lume. Diferenţa lor corespunde diferenţei fundamentale ce există între lumea naturală şi lumea spirituală.

Dumnezeu se revelă în natură şi în spirit, se revelă omului, ca fiinţă naturală şi spirituală. Revelaţia divinităţii în natură e doar reflectul, proiectarea şi obiectivarea unui eveniment ce se săvârşeşte în lumea spirituală, căci revelaţia, prin esenţa ei, este un eveniment al vieţii spirituale, iar religia o manifestare a spiritului.

Religia este revelaţia lui Dumnezeu şi a vieţii religioase în om şi în natură. Pentru om viaţa religioasă înseamnă obţinerea înrudirii cu Dumnezeu, el evadează din izolare, din singurătate, din îndepărtarea de sine. Dumnezeu se poate revela în viaţa religioasă, dar se poate şi ascunde. Revelaţia nu exclude misterul; descoperă inefabila-i profunzime.

Revelaţia este la antipodul gândirii raţionale, ea nu include pe Dumnezeu raţionamentului şi conceptului; de aceea întotdeauna rămâne în ea un mister. Religia este paradoxala unire a ce este revelat şi ce rămâne ascuns. Paralel cu exotericul, întotdeauna se află esotericul. Exoterismul religios aspiră la susţinerea a ce se sfârşeşte, în vreme ce esoterismul întotdeauna presupune infinitul. Interpretarea revelaţiei în spiritul realist şi al naturalismului naiv constituie tot un exoterism, prin care profunzimea revelaţiei nu se poate dezvălui.

Revelaţia dumnezeiască nu este un eveniment transcendent ce se va săvârşi într-o realitate obiectivă şi naturală, nu este o lumină proiectată din exterior. Ea este evenimentul ce se desfăşoară în lumea interioară, o lumină ce ţâşneşte din abisala profunzime, un fapt al vieţii spirituale fără nici o legătură cu perceperea realităţilor exterioare.

Revelaţia nu se îndreaptă de la obiect către subiect, în acelaşi timp natura sa nu-i deloc subiectivă. Opoziţia subiect-obiect nu este proprie fenomenului originar al vieţii religioase, ea va dispare în adâncimea experienţei spirituale.

Interpretarea obiectivistă, transcendentă şi realistă a revelaţiei e un naturalism ce echivalează cu aruncarea acesteia în afară.

Revelaţia nu se săvârşeşte în lumea obiectivă, dar nicidecum în lumea subiectivă şi psihică, ce nu constituie decât o parte a lumii naturale. Revelaţia se săvârşeşte în duh, este integrarea lumii spirituale în lumea noastră, în viaţa noastră naturală. Dar lumea spirituală în care se naşte lumina revelaţiei nu este o lume nedeterminată obiectiv în raport cu lumea noastră subiectivă. Aceste relaţii nu se pot identifica cu cele existente în realitatea naturală şi psihică, ele sunt accesibile numai printr-o formă de gândire simbolică.

În evenimentele revelaţiei nu există deosebire între ce provine din afară şi ce survine dinăuntru, între ceea ce emană obiectul şi ceea ce provine din subiect; profunzimea absoarbe totul, iar în afară se simbolizează doar. Revelaţia nu se poate concepe numai transcendentă, sau numai imanentă, este în acelaşi timp şi transcendentă şi imanentă, sau la fel nu este nici una nici cealaltă, căci această deosebire este secundară. În adâncimea spiritului s-a revelat Dumnezeu lui Moise; acesta a auzit un glas ce venea din inefabilă depărtare. Dar proiectarea şi obiectivarea naturalistă a revelaţiei, reflectul ei în vechea natură a lui Adam, ne fac să auzim glasul răsunător al lui Dumnezeu pe Muntele Sinai, ca şi cum lumina revelaţiei ar veni din afară.

Pe primele trepte de cunoaştere religioasă ale omenirii, revelaţia este concepută sub unghiul naturalismului, ca un eveniment ce se desfăşura în lumea naturală obiectivă. Tatăl se revelă în natura obiectivă înainte de a se revela prin

Fiul în profunzimea spiritului. Se manifestă mai întâi ca „forţă" şi nu ca „adevăr" . Puterea este o categorie naturală, în timp ce adevărul este o categorie spirituală.

Numai în Fiul, în Hristos, se revelă natura interioară a Tatălui Ceresc. Iar El personifică pentru gândirea naturalistă, stăpânul, suveranul şi trăsăturile acestei vechi concepţii subzistă până în prezent chiar în creştinism. Totuşi revelaţia Treimii nu este cea a unei monarhii cereşti, aceasta ar fi o erezie; este revelaţia dragostei cereşti, a ecumenismului divin. Prin Fiul se revelă un alt aspect al Tatălui, decât cel al Dumnezeului care îl ignoră pe Fiul. Nu se poate cunoaşte Fiul ce ne anunţă voinţa Tatălui, nu se poate cunoaşte Hristos în evenimentele obiective, naturale şi istorice din Evanghelie, decât dacă se descoperă în profunzimea spiritului, în evenimentele experienţei spirituale; iar cunoaşterea lui Hristos prin duh presupune acţiunea Sf. Duh. Lumea şi omul natural sunt marcate profund în limitele şi sfârşitul lor de revelaţia duhului întru adâncul lor.

Răsfrângerea în lumea limitată a naturii, a vechii naturi omeneşti, creează trepte de descoperire; limitările revelaţiei nasc exoterismul. Adevărul absolut şi lumina se resfrâng în omul natural, trecând printr-un mediu „obscur" ce face lumina opacă. Toate cuvintele ce exprimă adevărul revelaţiei sunt imperfecte şi nepotrivite. Absolutul revelaţiei este limitat prin raportul reciproc al subiectului şi obiectului, care reflectă o anumită stare din lumea spirituală, dar nu exprimă fenomenul primordial al revelaţiei. Dumnezeu e obligat să se ascundă lumii naturale. Lumina divină ar fi orbit privirea naturală, dacă s-ar fi răspândit cu toată puterea asupra ei. Omul Vechii Alianţe nu putea contempla pe Dumnezeu.

Lumina se difuza în trepte; prin faptul că omul nu era pregătit să o primească ea devenea tot mai nevăzută[1].

Dumnezeul Vechii Alianţe, *Jehova*, nu era revelaţia divină în natura sa interioară şi secretă. Era doar expresia exoterică a Fiinţei divine, aşa cum o întrevedea înţelegerea israelită. Mânia dumnezeului biblic nu este decât un motiv exoteric, replica furiei poporului evreiesc. Dumnezeu Tatăl se descoperă în Fiul ca infinită iubire. Politeismul păgân a fost şi el o revelaţie, dar divinitatea se fracţiona în priceperea păgână a omenirii antice. Monoteismul nu putea fi înţeles ca urmare a stării lăuntrice naturii omeneşti. Viaţa esoterică dumnezeiască nu se descoperă decât exoteric în viaţa religioasă a omenirii naturale. Numai într-o singură treaptă din lume s-a întredeschis viaţa secretă, esoterică a Treimii divine: a apărut în Fiul, ca infinită Iubire, ca dramă a iubirii şi libertăţii. Totuşi, chiar şi acest mister al creştinismului rămâne, până la un anumit timp ca asuprit de lege, printr-o înţelegere exoterică, limitând infinitul prin finit. Revelaţia creştină absolută continuă să trăiască într-o lume naturală relativă; e primită prin omul natural şi în consecinţă primeşte pecetea limitei lui.

Chiar şi în creştinism lumina se răspândeşte în trepte şi se răsfrânge în mediul obscur ce o primeşte. De aceea creştinismul deţine epocile sale, vârstele şi treptele sale ierarhice. Nici un sistem juridic nu poate cuprinde creştinismul, nu poate fi concentrat într-o simplă doctrină.

Constituţia spirituală a omului e mobilă, dinamică şi nu se poate erija în ultim adevăr, ceea ce nu corespunde decât unei constituţii spirituale de tip mediu, decât înţelegerii legate de cele trecătoare.

Înrobirea în cele ce se sfârşesc, mărturiseşte „spiritul burghez" în viaţa religioasă. Revelaţia spirituală interioară

1 În această privinţă, se poate spune că există o parte de adevăr în – *Le Traité théologico-politique*, de Spinoza, în ciuda raţionalismului său mărginit.

precede, într-o continuitate ideală, care nu este neapărat cronologică, revelaţia exterioară istorică. Revelaţiile religioase ce vin din lumea istorică nu se pot înţelege şi primi, dacă nu se săvârşeşte o revelaţie în profunzimea spiritului, dacă însuşi istoricul nu e înţeles ca manifestare spirituală. Toate întâmplările ca şi cuvintele şi gesturile exterioare rămân neînţelese, dacă nu descoperă cuvinte şi întâmplări interioare, dacă nu se descifrează din profunzimea spiritului. Nu mi se descoperă decât ce se descoperă în mine. Pentru mine nu are sens decât evenimentul ce se produce în mine. Revelaţia religioasă este un eveniment ce are loc, nu numai pentru mine, dar şi cu mine; e o suspendare în sublim, ce se produce în mine; dacă n-am trăit-o, atunci evenimentele de care mi se vorbeşte ca revelaţii dumnezeieşti n-au nici o însemnătate pentru mine.

Nu pot descifra Evanghelia, decât la lumina evenimentelor spirituale ale experienţei mele intime. Dincolo de aceste evenimente interioare, Evanghelia nu mai are nici o semnificaţie ca şi toate celelalte evenimente din istorie.

Putem continua spunând că istoria nu poate fi înţeleasă decât în experienţa spirituală, doar ca reflectare a manifestărilor spiritului. Dacă nu acordăm istoriei această semnificaţie interioară şi spirituală ea se transformă în materie empirică dezgolită de sens şi legătură.

Întotdeauna revelaţia e a unui sens şi acesta nu se află decât în spirit; el nu există în evenimentele exterioare dacă acestea nu sunt descifrate în spirit. Iată de ce întotdeauna credinţa precede spiritual autoritatea. Interpretarea revelaţiei, care vede în ea o autoritate, e o formă de materialism. Când primim dogmele creştine cu înţelegerea noastră religioasă, presupunem că această înţelegere, adică duhul în viaţa sa lăuntrică, e înaintea revelaţiei exterioare a dogmelor.

Când se ridică împotriva libertăţii de cunoaştere, plecând de la nevoia obiectivă a revelaţiei, se uită că Dumnezeu nu se poate revela decât unei conştiinţe religioase, că duhul nu se revelă decât duhului, că sensul nu se revelă decât sensului, că revelaţia presupune iluminarea interioară.

Dumnezeu nu se poate revela materiei impenetrabile, obiectului nemişcat. Revelaţia este un proces bilateral şi teandric, întâlnirea a doua naturi interior înrudite şi pentru a fi primită, ea necesită un mediu favorabil, căruia divinul nu îi este străin, căci o natură ce nu va fi în nimic divină nu o va putea primi.

Nu se pot concepe ca transcendente relaţiile între divinitatea ce se revelă şi omul ce o percepe. Dumnezeu nu se poate revela omului care nu vine înaintea Lui. Revelaţia presupune credinţa omului în natura sa înaltă ce face posibil şocul religios al revelaţiei, naşterea lui Dumnezeu în om, întâlnirea omului cu Dumnezeu.

Aceasta înseamnă că revelaţia implică imanenţa divinităţii în spiritul uman, în spirit, nu în suflet. În revelaţie, transcendentul devine imanent. Negarea de către om a naturii supreme spirituale, a celei ce-l face asemănător lui Dumnezeu, duce chiar la negarea posibilei revelaţii, căci ea nu va avea în ce să se manifeste. Dumnezeu nu va avea celălalt el – însuşi, va fi singur. Teologiile catolice afirmă că omul nu este fiinţă spirituală şi asemănătoare lui Dumnezeu decât prin har şi nu prin natura sa; dar aceasta e o terminologie convenţională, iar deosebirea nu există decât pe un plan natural exterior.

Omul a fost creat după imaginea lui Dumnezeu şi după asemănarea cu El.

Revelaţia, ca fenomen al spiritului, ca eveniment interior, nu poate fi înţeleasă decât în lumina imanenţei spirituale, care dovedeşte imaginea şi asemănarea divină din om.

Negarea completă a imanenţei şi recunoaşterea purei transcendenţe este tinderea spre deism, adică negarea raportului interior existent între Dumnezeu şi om. Transcendenţa pură e o ruptură dualistă între lumea divină şi lumea umană, şi face imposibil teandrismul. De aceea este necesar să se înceapă în teologie şi în filosofie, nu prin Dumnezeu şi nici prin om, ci prin Dumnezeul-Om, prin natura teandrică ce domină această opoziţie.

Revelaţia reprezintă pentru om redarea spiritului ce stătea îngrădit conştiinţei, închis în natura materială. Ea este profunzimea duhului care se deschide, adâncirea ce leagă această profunzime superficialităţii sufletului. Experienţa mea personală, religioasă este întotdeauna imanentă.

Nu-mi este transcendent decât ce n-a fost trăit şi încercat prin mine. Doar în experienţa psihică există asemenea transcendenţă, căci în experienţa spirituală nu sunt limite peste care nu se poate trece, între propria mea experienţă şi cea a altuia. Experienţa mea spirituală e cea a Sfântului Pavel rămânând în aceeaşi unică lume spirituală, oricare ar fi diferenţa dintre noi.

Experienţa mistică, forma supremă a experienţei spirituale, e un triumf definitiv asupra transcendenţei şi dobândirea perfectei imanenţe.

Afirmarea transcendentului în gândirea religioasă este o formă de obiectivare naturalistă, ce limitează viaţa interioară a spiritului. Gândirea contemporană nu este proprie imanentismului, dimpotrivă manifestă în formele cele mai pronunţate o foarte puternică tendinţă pentru transcendent; separă pe Dumnezeu de om, pe acesta îl izolează în el însuşi, creează o ruptură între spirit şi suflet; ea este un agnosticism. Imanentismul spiritual şi mistic n-are nici o legătură cu cel al filosofiei contemporane, care afirmă că fiinţa este imanentă cunoaşterii, şi care constituie un feno-

menism şi un pozitivism. Dar există un alt imanentism în care cunoaşterea este imanentă fiinţei.

Subiectul cunoscător e absorbit în infinita viaţă a spiritului. Limitele cunoaşterii se îndepărtează, frontiera între spirit şi suflet este desfiinţată, se întrepătrund reciproc două lumi. Ceea ce se îndeplineşte în subiectul cunoscător, în conştiinţa mea, se îndeplineşte în fiinţă şi cu ea, în profunzimea vieţii spirituale.

Transcendentul nu este decât o parte a imanentului, doar un eveniment din calea spirituală, dedublarea spiritului ce se opune lui însuşi.

În această dedublare, revelaţia apare ca transcendentă şi se obiectivează. Dar prin natura sa interioară este în întregime imanentă spiritului, este evenimentul său lăuntric.

II.

Revelaţia este o transformare a conştiinţei, o modificare a structurii sale, formarea unor organe noi orientate spre altă lume, este o zguduire a conştiinţei.

Revelaţia nu este o evoluţie, ci o revoluţie a conştiinţei. Ea operează o schimbare în raporturile reciproce ale subconştientului (sau ale supraconştientului) şi conştientului; introduce sfera subconştientului în conştiinţă. La lumina revelaţiei, limitele conştiinţei se prăbuşesc, la focul revelaţiei duritatea se topeşte. Conştiinţa se ridică la supraconştient, se lărgeşte şi se adânceşte infinit. Izolata monadă psiho-corporală se întredeschide şi spiritul somnolent se trezeşte.

Întotdeauna revelaţia înseamnă o trezire a spiritului, însoţită de îndreptarea conştiinţei către altă lume. Complexitatea conştiinţei şi elaborarea organelor sale sunt

întotdeauna determinate de indicaţiile spiritului, prin voinţa spirituală care alege şi respinge. Limitele conştiinţei reies din treapta experienţei spirituale.

Formele ei sunt secundare şi nu primitive, determinate de contracţia şi expansiunea lumilor, după ceea ce a decis iniţial voinţa spirituală. Orientarea conştiinţei e determinată de ce se îndeplineşte în viaţa originară, deschizând-o unei lumi şi închizând-o alteia. Faptul revelaţiei şi posibilitatea experienţei religioase, pătrunderea altei lumi în a noastră, nu pot fi înţelese decât cu ajutorul unei conştiinţe dinamice.

Totuşi majoritatea şcolilor filosofice şi teologice înţeleg static natura conştiinţei, şi se tem de dinamismul ei. Conştiinţa medie, supusă raţionamentului, mărginită în ordinul natural al monadei psiho-fizice, nu este redusă şi nici singura posibilă[1]. Conştiinţa personală nu este limitarea spiritului prin corp, cum gândesc E. Hartmann, Drevs şi alţii. Limitele între conştiinţă şi inconştient nu apar ca nemişcate, fixe, absolut statice. Fiinţa este anterioară conştiinţei, ce se întâmplă în una modifică structura celeilalte.

Logosul, sensul lumii, este absolut, în timp ce conştiinţa este supusă schimbărilor şi relativă în limitele ei. Înţelegerea prin conştiinţa raţională nu se poate identifica cu Logosul lumii. Conştiinţa este activă şi dinamică, pentru că spiritul care a creat-o este activ şi dinamic; în viaţa originară, în voinţa spirituală, ea poate avea o orientare spre o lume nouă, ce va elabora noi organe de cunoaştere, de conştiinţă.

Pozitivismul, materialismul, naturalismul raţional contopesc o parte limitată a conştiinţei cu fiinţa întreagă. Con-

1 Ştiinţa contemporană care a studiat sfera subconştientului consideră aceasta ca bine stabilită. Ea recunoaşte, fenomenele care acum câteva decenii ar fi fost tratate ca nebunie şi şarlatanism (vezi Ch. Richet: *Traité de Métapsychique*).

ştiinţa după ce a pus limite în receptivitatea fiinţei, consideră că o poate reflecta în întregime. Kantismul, care reprezintă o formă de spirit mai fină decât pozitivismul şi materialismul, se forţează să susţină limitele neclintite şi nemişcate ale unei conştiinţe desăvârşit statice, pe care o califică drept transcendentală. Aceasta este iremediabil închisă. Pentru ea fiinţa devine un lucru în sine (*Ding an sich*) sau va dispare complet. Experienţa spirituală nu poate depăşi limitele conştiinţei transcendentale fără să evadeze din formele logic obligatorii. Dar conştiinţa transcendentală nu este răspunzătoare de limita în care e absorbită viaţa spirituală a omului; ea nu face decât să reflecte starea vieţii, a experienţei, a direcţiei voinţei originare[1].

Gândirea teologică, ce luptă cu totul împotriva filosofiei kantiene, evoluează în realitate în aceeaşi sferă izolată, nu recunoaşte infinitul experienţei spirituale, posibilitatea lămuririi conştiinţei. Infinitul experienţei spirituale şi posibilitatea conştiinţei de a se ridica la supra-conştiinţă, nu sunt recunoscute decât de mistici. Teologii oficiali aduc misterele vieţii divine la nivelul conştiinţei medii, adică la conştiinţa transcendentală impusă obştei. Dar ar fi greşit să se creadă că evoluţionismul naturalist interpretează dinamic conştiinţa. Nu admite o modificare şi o dezvoltare decât în limitele formelor sale fixe, supuse ordinului natural. Evoluţia omului nu se eliberează de împietrirea sa, de starea statică a conştiinţei. Această împietrire, această stare statică garantează că totul se va desăvârşi în limitele ordinului natural. Conştiinţa imuabilă determină limitele definitive ale ordinului şi garantează caracterul natural al întregii evoluţii, al oricărei modificări în lume.

Evoluţionismul naturalist refuză să admită că limitele conştiinţei şi ale fiinţei se pot lărgi. Prevede dinainte şi de-

1 Du Prel are dreptate când vorbeşte de mobilitatea şi de evoluţia conştiinţei transcendentale.

finitiv ce se poate îndeplini sau neîndeplini în ființa, reprezentând pentru el natura supusă conștiinței normale. Pe această cale orice evoluție spre alte lumi devine în principiu imposibilă.

Teosofii, deosebindu-se de evoluționiștii de tip naturalist, admit că poate evolua conștiința, adică ea poate să se deschidă altor lumi. Această noțiune a teosofiei conține indiscutabil un element de adevăr cu toate că acest adevăr n-a fost descoperit, ci doar popularizat prin ea. Putem admite o modificare a conștiinței izolate individual și posibilitatea unei „conștiințe cosmice" și a unei „supraconștiințe" . Experiența spirituală a omenirii atestă existența unei conștiințe cosmice, ce stăpânește mijloace diferite de cele ale conștiinței individuale.

Obișnuitul empirism este la fel de puțin dinamic în punctul său de vedere asupra conștiinței, ca și evoluționismul obișnuit. El pune limite experienței și cunoaște ce-i posibil sau imposibil în ea. Limitele nu sunt determinate de experiența însăși, ce posedă o natură infinită, ci de cunoașterea rațională.

Empirismul are un caracter pur raționalist și nu admite decât experiența rațională; experiența originară, nelimitată în posibilități, îi este innaccesibilă. Ignoră experiența ce cufundă în infinita lume spirituală, nu cunoaște decât experiența psihică și sensibilă orientată către lumea naturală și limitată prin cunoașterea rațională. Empirismul, ca și evoluționismul, apreciază alcătuirea conștiinței din punct de vedere static; sistemele lor sunt caracterizate de convingerea că limitele ființei corespund limitelor conștiinței fixe; astfel evoluează ca și raționalismul într-un cerc vicios[1]. Nu-

1 Această incapacitate de a admite o modificare esențială a conștiinței se manifestă în analiza religiei non-civilizațiilor. Taylor și Fraser atribuie sălbaticilor proprietăți ale conștiinței lor și ale formării lor spirituale. Lévy Bruhl, în cartea sa *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* tratează această problemă într-o manieră foarte interesantă.

mai empirismul mistic admite posibilitatea plenitudinii şi infinitului experienţei şi ne duce la viaţa originară[1]. Dar el nu are aproape nimic comun cu empirismul predominant, ce neagă orice posibilitate de comunicare între două lumi.

Raţionalismul, idealismul transcendental, emipirismul, evoluţionismul, pozitivismul teologic, sunt tot atâtea tendinţe în care se manifestă caracterul oprimant al conştiinţei statice. Ele nu admit eliberarea conştiinţei, faptul că ea se poate deschide vieţii cosmice şi vieţii divine; neagă posibilitatea experienţei spirituale, cea a vieţii originare. Acestea sunt diferite expresii ale unuia şi aceluiaşi proces, ale unei singure căi, reflectul aceleiaşi experienţe limitate.

De aici se naşte o interpretare transcendentă şi exterioară a revelaţiei, fapt de un realism naiv şi naturalist.

Concepţia dinamică admite existenţa unor diferite trepte pentru conştiinţă. Revelaţia indică în mod cert o noutate, o modificare dinamică a desfăşurării sale. Conştiinţa nu este determinată de realitate într-un mod pasiv; ea este dirijată activ spre o realitate sau spre o alta. Diferitelor orientări ale conştiinţei le corespund realităţi diverse.

Simmel ne explică foarte bine de ce ele sunt multiple: ştiinţa şi-o creează pe a sa, arta şi religia le deţin pe ale lor. Această teorie îmbracă la Simmel un caracter relativist, dar îşi păstrează puterea de orientare, independentă de orice relativism.

Evoluăm în lumi diferite şi depindem de orientările alese prin voinţa noastră spirituală. Lumea experienţei zilnice este creată de orientarea activă a conştiinţei pentru alegerea unui lucru şi respingerea altuia; ea nu poate pretinde o realitate superioară, cea a altor lumi. Conştiinţa medie este determinată de legătura sa cu realitatea obişnuită,

1 Empirismul de tip Loski sau James susţine experienţa religioasă.

de incapacitatea concentrării pe o altă realitate, de incapacitatea întoarcerii spre o altă lume.

Universul religios este creat printr-o altă aspiraţie a spiritului, printr-o altă alegere a voinţei; se poate spune că, conştiinţa se ataşează de obiectul de la care în mod obişnuit se întorcea şi că respinge obiectul asupra căruia se concentra până acum. Complexitatea conştiinţei întotdeauna implică o selecţie, e determinată de realitatea la care aspiră, obţine ce doreşte, este oarbă şi surdă pentru lucrurile lăturalnice.

Conştiinţa noastră se deschide unor anumite lumi, elaborând un organ corespunzător receptivităţii; dar se şi închide unor lumii întregi de care se apără cu ajutorul „meterezelor" . Înconjuraţi de o lume a infinitului permanent ne înspăimântăm, nefiind capabili să păstrăm privirea, ne apărăm cu surditatea şi orbirea noastră de acest infinit cutremurător. Ne temem să nu fim orbiţi şi asurziţi de el şi atunci opunem limitarea noastră, împietrirea, inerţia. Trebuie să cadă focul din cer ca să topească amorţirea conştiinţei.

Este falsă presupunerea larg răspândită că realitatea prin ea însăşi e deschisă conştiinţei statice şi pasive. Fiinţa e înaintea conştiinţei şi nu o determină în sensul naiv realist, crezând în starea statică şi pasivă. Fiinţa determină conştiinţa dinlăuntru, din profunzime, nu din afară. Şi nu părticica limitată a fiinţei se revelă conştiinţei restrânse ca realitate obiectivă prin excelenţă, ci plenitudinea fiinţei, adică infinita viaţă spirituală. Această plenitudine nu poate fi primită şi înţeleasă de o conştiinţă pasivă şi statică.

Ea nu se poate deschide, decât însăşi vieţii spirituale, decât conştiinţei îndreptate spre această viaţă ce a creat noi organe de receptivitate; nu se poate revela decât supraconştiinţei. Facultatea contemplaţiei intuitive constituie un

nou organ; în conştiinţa normală nu există, nu se revelă decât intensei activităţi din spirit.

E imposibil să înfăţişezi existenţa realităţii obiective, din punct de vedere al conştiinţei statice şi pasive, căci o astfel de realitate nu există în ea însăşi. Realitatea este viaţa infinită, întotdeauna activă şi dinamică, nu se poate revela decât unei vieţi ce deţine aceleaşi proprietăţi. Realitatea lumii spirituale nu poate proveni din exterior, nu poate veni decât dinăuntru ca o profundă viaţă spirituală. Eu însumi trebuie să descopăr realitatea din lumea spirituală, să o pricep în propria viaţă, în experienţa mea şi să nu aştept să-mi fie semnalată din afară.

Experienţa depinde de limitele conştiinţei, or acestea reies din atitudinea spiritului, adică dintr-un proces săvârşit chiar în viaţa originară. Multe lumi rămân innaccesibile experienţei noastre, pentru că noi ne suntem lăturalnici, pentru că ne separă peretele conştiinţei noastre, pentru că am ales altă lume care este limitată. Ca aceste lumi să ni se arate, conştiinţa trebuie să sufere o zguduire, focul lavei spirituale să o cureţe. La o inefabilă profunzime a spiritului, în care limita stabilită între eul meu şi lumea spirituală dispare, se desfăşoară un eveniment ce zguduie întreaga fiinţă şi transformă structura conştiinţei.

În acest eveniment, care este fenomenul originar al vieţii religioase, se întâlnesc două mişcări: cea care vine la mine din viaţa divină şi cea care de la mine se îndreaptă spre viaţa divină. Revelaţia este focul coborât din lumea divină, îmbrătişează sufletul, schimbă conştiinţa, mătură limitele ei. Ea emană din lumea divină, dar se îndreaptă către lumea omenească şi implică în ea o mişcare interioară. Pentru perceperea ei, se presupune o anume maturitate, o sete şi o foame spirituală ale omului care, profund amăgit, neîmplinit în lumea lăuntrică, începe să caute lumea supe-

rioară. Viaţa divină se revelă printr-o mişcare bilaterală, ce provine în acelaşi timp prin două naturi, prin modificarea conştiinţei ce presupune lucrarea harului divin şi a libertăţii umane. Fenomenului revelaţiei îi este necesar fenomenul credinţei. Este imposibilă revelaţia fără evenimentul experienţei spirituale, ce-l numim Credinţă, după cum credinţa este imposibilă fără evenimentul din lumea spirituală ce-l numim Revelaţie.

Credinţa adevărată şi obiectivă presupune revelaţia, mişcarea ce vine din lumea divină, dar revelaţia nu poate pătrunde în lume decât dacă e primită prin credinţă, ca eveniment al vieţii spirituale umane.

III.

Fenomenul credinţei din viaţa spirituală a omenirii, presupune şi dinamismul credinţei, detaşarea de lumea naturală şi întoarcerea către altă lume. Dacă se poate nega obiectul credinţei, e imposibilă totuşi negarea existenţei ei în viaţa lăuntrică a omului.

Şi acest fapt, cu imens răsunet în istoria omenirii, mărturiseşte că e posibilă o modificare a conştiinţei. Faptul că lumea religioasă se deschide şi se creează printr-o anumită orientare a spiritului, e la fel de netăgăduit, după cum lumea „empirică" se deschide şi se creează printr-o orientare diferită a spiritului. Experienţa religioasă nu este inferioară experienţei „empirice".

Lumea „empirică" nu poate aştepta o realitate deosebită. Oamenii sunt chinuiţi de această realitate „empirică", iar orientarea către realităţile altei lumi, cere trezirea lor din acest somn hipnotic. Orientarea voinţei umane a creat o

neînvinsă atracţie magnetică spre lumea „empirică" , împietrită a cărei experienţă e mult limitată.

„Lumea" cu certitudine constituie întărirea anumitor experienţe.

La baza fenomenului credinţei stă întoarcerea, orientarea voinţei primitive, aflată în stare latentă în viaţa originară a spiritului, către altă direcţie, altă lume, adică o extindere extraordinară a experienţei. Voinţa primitivă mereu alege şi aruncă; alege o lume şi le respinge pe celelalte, transformă desfăşurarea experienţei.

La originea credinţei sălăşluieşte voinţa spirituală primitivă, nu voinţa psihică. Orientarea conştiinţei şi lărgirea experienţei nu sunt determinate din sfera psihică, ci din sfera spirituală.

Credinţa nu este dirijată spre realitatea rezultată din împietrirea şi înrobirea în obişnuita şi nesfârşit repetata experienţă. Nu este o constrângere impusă de realitate. Ea este, după eterna definiţie a Sf. Pavel, arătarea celor nevăzute, ce nu ne obligă să le recunoaştem prin cele din afară. Întotdeauna credinţa este orientată spre lumea misterioasă şi ascunsă.

Cunoaşterea realităţii ce se descoperă conştiinţei medii, e demonstraţia lucrurilor văzute. Lumea „empirică" ce mă împrejmuie, mă constrânge să o recunosc; mă pătrunde cu putere, nu pot să nu o văd. Lumea lucrurilor văzute, demonstrată de experienţa zilnică, cunoscută în experienţa ştiinţifică, nu-mi lasă libertatea să aleg. Consecinţa alegerii anterioare a fost constrângerea înţelegerii şi cunoaşterii mele. Credinţa e actul libertăţii spiritului, e lucrarea alegerii şi iubirii libere.

Nici o realitate văzută, obiectivă nu mă poate constrânge la credinţă, care este invocarea lumii spirituale, misterioase şi intime, deschizându-se libertăţii şi închizându-se ne-

cesităţii. Perceperea şi cunoaşterea lumii naturale „empirice" , a lumii lucrurilor văzute, nu pretinde o transformare radicală a conştiinţei, nu aşteaptă de la voinţa spirituală realegerea celor din lume. Această percepere şi cunoaştere se săvârşesc nu în primitiv, ci în secundar, nu se efectuează într-o sferă determinată dinainte prin viaţa originară a spiritului. Percepţia şi cunoaşterea realităţii palpabile şi vizibile, ce ne înconjoară din toate părţile, nu pretind intensitatea liberă a spiritului în stabilirea obiectului, a realităţii. Printr-o liberă activitate a spiritului, trebuie să ne detaşăm de o lume spre a ne dirija către alta. Trebuie să ne eliberăm de obsesia zdrobitoare a lumii lucrurilor văzute, ce ne acoperă ochii, pentru lucrurile nevăzute. Când suntem mărginiţi în conştiinţa medie împietrită, ne apare numai lumea „empirică" , în timp ce lumea spirituală ne rămâne închisă. Nici o constrângere şi nici o violenţă nu emană din lumea nevăzută şi misterioasă. A nu crede este firesc ateismului, stării de conştiinţă care neagă realitatea lui Dumnezeu, izvorul oricărei vieţi. Nu pot nega realitatea mesei pe care scriu, a scaunului pe care sunt aşezat, dar pot nega realitatea lui Dumnezeu.

Dar în vreme ce solipsismul rămâne un joc de spirit, ateismul determină întreaga viaţă umană. Dumnezeu nu ne obligă, nu ne constrânge să-L recunoaştem, se îndreaptă către libertatea spiritului şi nu se descoperă decât în viaţa liberă a spiritului.

„Fericiţi cei ce nu au văzut şi au crezut" . Această fericire este ignorată de cei ce nu cunosc decât lumea văzută, care nu cred decât în ceea ce sunt constrânşi să creadă. Dar fericiţi cei ce au crezut lumii nevăzute, şi nu au fost constrânşi să creadă.

În această libertate de alegere, în această libertate a spiritului stă actul eroic al credinţei, care presupune misterul şi nu poate exista fără el.

Cunoaşterea realităţii văzute e la adăpost de orice pericol, e garantată prin forţa constrângerii. Credinţa în realitatea nevăzută şi misterioasă comportă un risc; acceptarea de a te arunca în abisul misterios. Credinţa nu cunoaşte garanţii exterioare; mă refer la credinţa prin experienţa originară a vieţii spiritului.

Numai în sfera secundară, exoterică a vieţii religioase apar garanţiile şi se organizează necesitatea generală a credinţei.

Pretinderea de garanţii, a nu-i înţelege natura, înseamnă negarea actului liber voit şi eroic ce o inspiră. În experienţa religioasă autentică şi originară, – mărturie lăsată nouă în istoria spiritului omenesc – credinţa se naşte fără garanţii, fără dovezi neapărat convingătoare; se naşte din izvor interior; consimte mai curând la nebunie decât la înţelepciunea acestei lumi; acceptă cele mai mari antinomii, cele mai mari paradoxuri. Credinţa cere sacrificiul raţiunii inferioare, deoarece numai prin acest sacrificiu dobândeşte raţiunea superioară, Logosul, sensul Lumii se revelă.

„Dacă cineva dintre voi se crede înţelept, după acest veac, să devină nebun spre a fi înţelept! Căci înţelepciunea lumii acesteia este o nebunie înaintea lui Dumnezeu" .

„Înţelepciunea acestei lumi" , este legată conştiinţei medii îndreptate spre lumea lucrurilor văzute. Această conştiinţă se retopeşte în focul experienţei spirituale ce o numim credinţă, iar omul neapărat trece prin nebunie.

Fenomenul credinţei adesea este descris ca o stare absolut pasivă a omului, ca o tăcere şi amorţire a naturii umane, ca exclusivă lucrare a harului divin. Găsim această interpretare a credinţei în unele forme protestantiste şi de mis-

tică pacifistă, dar acesta nu este ultimul adevăr. Este descrierea fenomenului credinţei în sfera psihică, este omul psihic, natural care tace şi amorţeşte. Dar dincolo de aceasta rămâne ascunsă marea activitate creatoare a omului spiritual. În viaţa originară a spiritului, credinţa presupune o imensă activitate şi o infinită intensitate creatoare. Şi atunci, în arderea şi smerenia lui omul psihic parcă paralizează, voinţa proprie îl părăseşte.

Dar omul spiritual îşi poartă lăuntric lucrarea, libertatea primitivă la cea mai mare intensitate. O stare pasivă exterioară nu este câteodată decât expresia unei activităţi interioare. Lucrarea harului divin presupune acţiunea libertăţii omeneşti.

Numai doctrina lui Calvin asupra predestinării neagă într-o măsură extremă această acţiune a libertăţii umane, fenomenul bilateral al credinţei. În profunzimea spiritului în ascunse colţişoare ale vieţii şi experienţei spirituale, întotdeauna se împlinesc întâlnirea şi acţiunea reciprocă ale naturii divine şi ale naturii umane.

A fi obsedat de una din naturi, cea divină, sau cea a lucrurilor văzute, înseamnă a rămâne închis în sfera psihică; totuşi acţiunea lor reciprocă în lumea spirituală nu înseamnă transcendenţa uneia pe lângă cealaltă. Transcendenţa exterioară nu există în lumea spirituală, e numai exoterică şi psihică.

Credinţa e un act de libertate spirituală; fără libertate spiritul nu poate avea credinţă. Evident prin aceasta se distinge credinţa de cunoaştere, dar şi cunoaşterea presupune credinţă, adică o intuiţie primitivă a realităţii spre care se îndreaptă spiritul şi face alegerea.

Şi noi am crezut într-o lume naturală empirică, lumea celor văzute, înainte de a o cunoaşte. Lumea lucrurilor văzute ne forţează şi ne constrânge s-o recunoaştem, pentru

că noi am ales-o, pentru că noi ne-am legat destinul de ea. Suntem despărţiţi de lumea divină, ne aflăm în lumea naturală, care pentru noi devine singura văzută şi accesibilă, singura ce ne obligă s-o recunoaştem. Am crezut prea mult acestei lumi, de aceea ni s-a deschis peste măsură. Ne-am ascuns lumii divine, ea ni s-a închis, a devenit nevăzută. Într-un fel am pierdut spiritul propriu, păstrând doar sufletul şi trupul; ne-am întocmit conştiinţa conform lumii naturale, creând pentru ea organe de receptivitate. Am uitat spiritul, am încetat să-l cunoaştem, căci seamănul e cunoscut doar de seamăn. Prin credinţă, printr-o realegere liberă, ne putem adresa iar lumii spirituale, lumii divine. Dumnezeu nu se revelă decât în experienţa libertăţii şi a dragostei libere. Credinţa izvorăşte din adâncimea subconştientului sau din înălţimea supraconştientului şi răstoarnă orice forme de conştiinţă stabilite înainte. Graţie acestei experienţe ni se deschide o nouă posibilitate de cunoaştere a lumii spirituale şi divine. Gnoza superioară nu este legată de credinţă, dimpotrivă îi pregăteşte calea experienţei; dar această gnoză nu este demonstraţia raţională şi logică despre existenţa fiinţei divine. O asemenea demonstraţie ar fi identificarea cu obiectele lumii văzute şi naturale ce ne constrâng să le recunoaştem.

Dumnezeu este duh şi se revelă în contemplarea intuitivă a spiritului.

Gnoza este cu adevărat cunoaşterea spirituală, susţinută de o vie contemplare a lumii spirituale, total diferită de lumea naturală.

IV.

Existenţa unei constrângeri logice universale şi existenţa probelor raţionale sunt lucrarea unei anumite trepte de unire spirituală, unei anume catolicităţi a conştiinţelor. Când se pretinde demonstraţie logică în credinţa religioasă, o aducem la cel mai scăzut nivel al unirii spirituale.

Necesitatea ştiinţifică, la fel ca şi necesitatea juridică reprezintă o treaptă inferioară din unirea spirituală, sau mai exact fragmentarea proprie lumii naturale.

Numai oamenii îndepărtaţi de spirit şi neuniţi lăuntric au recurs la probe ştiinţifice şi juridice ca să se convingă între ei. Unei fiinţe care îmi este dragă prin spirit, prietenului meu, n-am nevoie să-i dovedesc unele lucruri, nici să-l constrâng a crede, amândoi vedem un singur şi acelaşi adevăr şi ne unim în acest adevăr. Dar chiar pentru lumea neunită, împărţită trebuie să existe unirea prin adevăr, o anume putinţă de înţelegere reciprocă şi convieţuire. Ceea ce este logic şi ştiinţific obligatoriu în cercetarea adevărurilor din lumea naturală şi istorică, nu constituie decât o uniune diminuată cel puţin la începutul ei. Adevărurile matematice ale ştiinţelor naturii şi istoriei au un caracter dovedit şi obligatoriu, pentru că trebuie să fie recunoscute indiferent de spiritele opuse ale oamenilor, care lăuntric sunt total despărţite. Unirea ştiinţifică şi logică, în domeniul adevărurilor matematicii şi fizicii este posibilă între spirite ostile între ele.

Recunoaşterea acestor adevăruri nu are nevoie decât de o formă elementară şi inferioară a unirii. Legile logice, fiinţa ideală a lui Husserl aparţin „lumii văzute" , obligatorii pentru lume în general. Credinciosul şi ateul,

conservatorul şi revoluţionarul, sunt în egală măsură constrânşi să recunoască adevărurile matematicii, logicii şi fizicii. La fel se poate spune despre necesitatea juridică.

Nu este nevoie de unire, de spirit universal, de comuniune spirituală în iubire, ca să se recunoască adevărurile generale ale ştiinţei şi dreptului. Caracterul lor obligatoriu cu siguranţă se adaptează unei societăţi în care oamenii nu se iubesc reciproc, sunt ostili unii altora, nu se unesc în spirit.

Duşmanului trebuie să-i dai dovezi, în vreme ce cu prietenul mă unesc în contemplarea şi realizarea adevărului unic. Validitatea logicii necesare şi universale, nevoia dovezilor, stăpânesc natura socială.

Ele oferă mijlocul reunirii lumii împărţite, menţinerii unităţii prin constrângere, apărând-o astfel de dezbinarea definitivă. Ştiinţa pozitivă şi dreptul pozitiv sunt născute în atmosfera lumii descompuse, au misiunea să menţină unitatea în ambianţa de animozitate şi risipire ce domneşte. Obligaţia de a se supune adevărurilor ştiinţei dreptului, niciodată nu se va naşte într-o atmosferă unită spiritual şi de iubire, în care cunoaşterea ar fi contemplarea ecumenică a adevărului şi în care relaţiile între oameni ar fi determinate, nu de norme juridice, ci prin dragoste, prin unirea spirituală. N-ar mai fi necesar să dovedeşti orice oricui, nici să constrângi pe oricine cu orice, căci orice om n-ar întâlni decât fiinţe apropiate spiritual, înrudite şi nu îndepărtate şi străine.

Iar adevărurile de ordin moral în care învăţăturile au caracter filosofic, presupun un şi mai mare grad de unire spirituală, cu aspect mai puţin obligatoriu decât adevărurile matematice, ştiinţele pozitive sau elementele dreptului.

Comuniunea în cunoaşterea filosofică presupune o mai mare înrudire spirituală decât comuniunea din cunoaşterea

ştiinţifică. În cunoaşterea filosofică, cei străini şi îndepărtaţi nu se pot convinge unii pe alţii, nu se pot constrânge reciproc în recunoaşterea unui adevăr unic. Căci aici e necesară unitatea intuiţiei; astfel platonicienii din toate timpurile, într-un fel, constituie o singură societate spirituală în care contemplarea lumii ideilor este mereu identică. Nu pot demonstra existenţa acestei lumi celor ce nu fac parte din adunarea lor spirituală. Adevărurile de ordin moral se bazează pe o trăire spirituală comună, pe viziunea adevărului unic şi este dificil să-i constrângi pe cei aflaţi în afara experienţei unirii spirituale.

Adevărurile religiei şi revelaţiei presupun o maximă comuniune spirituală, ultima sa treaptă; ele presupun o universalitate a conştiinţelor. Ele sunt puţin convingătoare, contestabile şi inutile celor străini, îndepărtaţi şi care stau la distanţă de adunarea spirituală.

În afara acestei experienţe spirituale unice şi comune, aceste adevăruri sunt moarte. Să dai un sens logic şi juridic adevărurilor religioase înseamnă să le conferi doar o valoare socială exoterică.

În acest fel lumea spirituală se coboară până la lumea naturală şi se adaptează formelor de unire din această lume împărţită. Omul natural are încă nevoie de ajutorul logicii şi juridicului, confundă viaţa religioasă cu viaţa lumii acesteia, Împărăţia lui Dumnezeu cu împărăţia lui Cezar. Dar în lumea spirituală alta este problematica. Doctrina autorităţii, ca un criteriu suprem al adevărului, se naşte din contopirea firească a celeilalte lumi cu lumea de aici, din nevoia de a-i păstra o bază sacră. Poate este necesară doctrina autorităţii pentru omul psihic şi lumea naturală, la anumite stadii ale dezvoltării lor. Dar reflectă slăbiciunea în credinţă, insuficienţa experienţei spirituale,

incapacitatea contemplării adevărului şi incapacitatea de a vedea realitatea lui.

Nu poţi avea un criteriu al cunoaşterii lui Dumnezeu, în afara lui Însuşi; de asemenea experienţa spirituală nu se poate sprijini decât pe o profunzime personală.

Experienţa spirituală e individuală şi supra-individuală în acelaşi timp, niciodată nu este numai experienţa mea, personală. Căutarea criteriilor transcendente reiese din izolarea lumii psihice. În fenomenul credinţei, dragostea mea, activitatea mea, alegerea mea sunt date şi ele se unesc misterios cu lucrarea harului divin, a dragostei şi elanului divin către mine.

Credinţa este dobândirea harului care nu cunoaşte necesitatea în sens logic sau juridic al termenului; ne revelă o unire de cu totul alt ordin, este opusă logicului şi juridicului. Teofania ne este dăruită înainte de toate în libertate şi nu în autoritate.

V.

Revelaţia este adaptată structurii conştiinţei, proporţionată treptelor ce le-a atins; există deci trepte în revelaţie.

Împărtăşirea luminii divine e corespunzătoare transformărilor suferite de conştiinţă, tendinţelor diverse şi multiplelor naşteri ale spiritului. În treptele revelaţiei nu numai omul, ci lumea se modifică, apar epoci noi în viaţa originară, în viaţa universală a spiritului.

Revelaţia Vechii Alianţe, limitată prin viaţa poporului israelit, corespunde treptei de conştiinţă a vechiului popor al lui Israel. Lumina revelaţiei nu se răspândeşte decât proporţional capacităţii conştiinţei, gradului de receptivitate al omului natural pentru lumea spirituală.

Jacob Böhme, spune că dragostea divină se răsfrânge în elementele întunecate sub formă de mânie divină, de foc ce arde. Dumnezeu prin El Însuşi în Treimea divină este Dragoste absolută, dar El poate fi conceput ca mânia unui element separat de Dumnezeu şi lipsit de iubire. Imaginea antică a lui Jehova nu este decât revelaţia exoterică a lui Dumnezeu ce se răsfrânge în obscurul element natural.

Chiar în revelaţia primitivă şi naturalistă a Vechii Alianţe, există stadii; revelaţia dumnezeiască făcută evreilor a fost politeistă ca la toate popoarele păgâne. Monoteismul este fructul dezvoltării spirituale mai târzii. Apariţia conştiinţei monoteiste într-un fel a fost antedatată, iar mai târziu a trecut în tradiţie. Dar în revelaţia Dumnezeului unic, există diferite stadii şi trepte. Revelaţia lui Moise reprezintă o epocă istorică total diferită de cea a profeţilor. Conştiinţa Dumnezeului unic, ca Dumnezeu naţional-evreu, e cu totul alta decât cea a Dumnezeului universal, Dumnezeul tuturor popoarelor. Şi conştiinţa Vechii Alianţe a trecut printr-un stadiu de politeism păgân şi de naţionalism naturalist. O profundă criză spirituală s-a săvârşit la profeţi, conştiinţa evreiască a trebuit să treacă prin individualism, prin detaşarea privind religia naţională şi rasială, prin acele procese spirituale, ce s-au reflectat în cartea lui Iov şi în cele ale lui Solomon, şi paralel cu împietrirea religiei prin lege a trebuit să apară o intensă atmosferă de apocalips. Pe terenul individualismului în epoca elenistică, a trebuit să apară un sentiment de universalitate, ca să se creeze ambianţa spirituală ce a permis luminii Noii Alianţe să strălucească. Aici este o istorie a conştiinţei extrem de complexă, care reflectă luptele spiritului, aprofundarea şi lărgirea experienţei spirituale. Nu găsim nimic static, totul este dinamic, stadiul superior al revelaţiei cuprinde întotdeauna creaţia spirituală a stadiului precedent.

Revelaţia implică neapărat procese de dezvoltare în lume, implică o mişcare dinamică a conştiinţei.

Procese asemănătoare de evoluţie spirituală au avut loc şi în lumea păgână. Modificându-şi conştiinţa, lărgindu-şi şi aprofundându-şi experienţa s-a pregătit să primească lumina lui Hristos, evenimentul central al vieţii spirituale lumeşti. În marile momente spirituale din păgânismul elenic, în orfism, în mistere, în tragedia şi filosofia greacă, la Heraclit, Pitagora, Platon, s-a obţinut biruinţa asupra naturalismului păgân, s-a dezvoltat conştiinţa, s-a revelat spiritul. Şi păgânismul a cunoscut pătrunderi ale lumii spirituale şi el a avut stadiile sale în revelaţia lui Dumnezeu. Setea de renaştere la egipteni, dualismul conştiinţei religioase la perşi, descoperirea răului, a minciunii, a deşertăciunii lumii naturale prin conştiinţa religioasă a Indiei, constituie momente importante în istoria spiritului, în dezvoltarea conştiinţei, a revelaţiei divinului în lume.

Dar şi creştinismul are trepte de revelaţie, vârste, epoci, destinul creştinătăţii are eonii lui. Profunzimea şi plenitudinea adevărului creştin sunt refractate prin diverse structuri de conştiinţă şi prin grade diferite de spiritualitate. Există vârste ale creştinismului nu numai în viaţa indivizilor dar şi în istoria universală.

Există trepte diferite în dezvoltarea conştiinţei şi în manifestările spiritualităţii, care nu au de a face cu lucrarea prin dobândirea sfinţeniei individuale.

Există o perfecţie şi o sfinţenie a spiritului, o perfecţie şi o sfinţenie a sufletului, o conştiinţă esoterică şi o conştiinţă exoterică. Adevărul creştin se revelă într-un proces dinamic şi creator, iar acest proces nu este încă împlinit în lume, nu se poate săvârşi înainte de împlinirea vremii. Revelaţia adevărului creştin în omenire implică o dinamică eternă a conştiinţei, o veşnică tensi-

une creatoare a spiritului. Dar revelaţia Noii Alianţe este încă înăbuşită de natura Vechiului Adam, prin forme de conştiinţă păgâne. Lumea spirituală nu a pătruns definitiv lumea naturală. Infinitul stă îngrădit în mărginit. Misterul se descoperă exoteric. De aceea prea des, creştinismul nu este încă în lume decât un „păgâno-creştinism" .

Revelaţia biblică şi evoluţiile cosmogonice şi antropogonice, care se găsesc descrise simbolic sunt înţelese în spiritul Vechii Alianţe.

Creştinismul în cea mai mare parte a sa, rămâne supus legii, se răsfrânge în omul natural ca religie a legii şi nu ca religie a harului şi libertăţii; el a luat forma vieţii naturale a acestei lumi şi a nevoilor ei de neînlăturat.

Chiar misterul harului este naturalizat, obiectivat, raţionalizat, asimilat forţei din lumea naturală.

Este ceea ce apare clar în alcătuirea teologiei catolice. În dezvoltarea sa creştinismul trece într-un fel, printr-o fază în care predomină legea, printr-un iudeo-păgânism. Adesea spiritul profetic este renegat. Atunci creştinismul se transformă într-un sistem static, fix, în doctrine teologice, în canoane şi într-o organizare exterioară. Biserica ne-o reprezentăm ca pe o clădire desăvârşită, cu o turlă deasupra. Se închide infinitul lumii spirituale, legea şi fariseismul creştin încep să domine. Dinamismul creator al conştiinţei provoacă spaima şi i se opun limite. Creştinii bisericii adesea se aseamănă cu azilul pozitivismului ce duce la scleroza conştiinţei.

VI.

Treptele şi epocile revelaţiei nu arată numai o transformare a conştiinţei şi a capacităţilor sale receptive, reflectă şi un demers teogonic, divin. Epocile revelaţiei manifestă viaţa intimă a divinităţii, relaţiile interioare Treimii.

Viaţa misterioasă şi ascunsă a lui Dumnezeu se reflectă în lumea noastră umană. Momentele esenţiale, fundamentale ale dezvoltării conştiinţei umane, adică epocile procesului antropogonic ne indică momente interioare ale vieţii divine. Omul îşi are obârşia în revelaţie; nu numai natura divină dar şi natura umană se descoperă în ea. Treptele revelaţiei marchează şi treptele dezvoltării omului.

Întotdeauna revelaţia e a lui Dumnezeu şi a omului, adică este o revelaţie teandrică. Acest caracter al revelaţiei îşi află expresia definitivă în creştinism. În Hristos, Dumnezeu-Om, ne este dată nu numai revelaţia lui Dumnezeu, dar şi celălalt al Său – El Însuşi – adică a Omului. A doua Ipostază a Sf. Treimi este Omul Absolut şi revelaţia sa corespunde apariţiei unui nou om spiritual, a omului etern. Dar acest nou om spiritual nu s-a manifestat încă definitiv. În principiu este posibilă în creştinism o nouă revelaţie.

Nu se poate prezenta nici o obiecţie esenţială contrară posibilităţii sale. Nu se poate obiecta decât un lucru, că noua revelaţie ar face să dispară revelaţia veche, dar în realitate nu ar putea fi decât continuarea şi desăvârşirea sa.

Procesul creator în lume trebuie să urmeze drumul său irezistibil, căci orice oprire ar însemna amorţirea şi stingerea spiritului. Revelaţia este viaţa, ea este un proces teandric îndreptat spre infinitul lumii spirituale şi nu învăţătura adevărurilor abstracte şi a formulelor fixe. Con-

ştiinţa omului poate atinge infinitul divin sau cosmic. Dar omul se apără împotriva puterii acestui infinit, împotriva elementelor naturale prin izolarea conştiinţei sale. În lumea păgână omul era mai deschis vieţii interioare din natură, misterelor cosmosului, decât în lumea creştină, în care omul dezrobea spiritul de puterea elementelor, impunând limite conştiinţei.

Dar dacă, într-o anumită epocă, este necesar ca omul să fie protejat de infinitul cosmic, dacă graţie acestuia spiritul se poate elibera şi întoarce spre Dumnezeu, poate veni şi un moment în care omul riscă să-şi întărească izolarea şi detaşarea de lumea divină.

Lumea naturală s-a format mai întâi prin cunoaşterea transcendentă a revelaţiei şi apoi prin negarea acestei revelaţii. Dar acum, concepţia naturalistă a lumii trece printr-o criză şi se produce întoarcerea la lumea spirituală. Există o diferenţă destul de originală între Orient şi Occident. În Orient, în India se afirmă o mai mare mobilitate în alcătuirea conştiinţei umane, iar naşterea conştiinţei cosmice nu pare neverosimilă ca în Occident. Omul se găseşte astfel absorbit în nemăsuratul cosmic.

Dimpotrivă, cultura Occidentului se bazează pe un intens dinamism istoric şi pe imutatibilitatea conştiinţei. Cultura Orientului ignoră dinamismul istoric, dar admite pe cel al conştiinţei umane, adică o transformare ce îi permite să descopere lumile spirituale.

O asemenea divergenţă nu poate dura veşnic. În Occident omul s-a format în tiparul unei conştiinţe perfect stabile care l-a apărat de infinitul cosmic şi în acelaşi timp s-a format sub presiunea dinamismului istoriei ce l-a împins spre viitor. Dar această cale a dus omenirea la o criză.

Revelaţia creştină, care depăşeşte tot ce există în lume, s-a pietrificat prea mult şi pare uneori că întreg spiritul s-a

detaşat de lumea creştină. Trebuie să se creeze o lume spirituală unică, în care dinamismul conştiinţei, apariţia unei conştiinţe cosmice nu vor face din om jucăria infinitului. Credinţa în revelaţia creştină garantează că omul nu este destinat să dispară. Atunci când revelaţia creştină va fi înţeleasă mai lăuntric, mai esoteric, mai mistic, va fi realizat un progres în lucrarea omului spiritual, va veni o nouă perioadă în creştinism. Adevărata cultură intelectuală, cunoaşterea autentică colaborează la venirea acestei epoci.

Există o cultură artificială întotdeauna destructivă prin consecinţele ei pentru viaţa religioasă; există şi o lumină autentică a cunoaşterii, o iluminare reală a conştiinţei, un triumf asupra acestui obscurantism ce reţine creştinismul pe cea mai coborâtă treaptă şi îl robeşte superstiţiilor şi prejudecăţilor.

Adevărul revelaţiei trebuie să fie eliberat din menghina care supune conştiinţa mărginitului şi o lumină infinit mai strălucitoare trebuie să ţâşnească din lumea spirituală.

CAPITOLUL IV

LIBERTATEA SPIRITULUI

I.

Spiritul este libertate, nu cunoaşte constrângerea lucrurilor obiective; în el, totul este determinat prin lăuntric, din profunzime. A fi în spirit, înseamnă a fi în sine însuşi.

Necesitatea din lumea naturală pentru spirit, e doar reflectul proceselor interioare.

Patosul religios al libertăţii este un patos de spiritualitate; dobândirea adevăratei libertăţi înseamnă pătrunderea în lumea spirituală. Libertatea este libertatea spiritului şi e iluzoriu şi himeric de a o căuta exclusiv în lumea naturală. Căci rânduiala libertăţii şi rânduiala naturii se opun între ele. Şi cei mai profunzi gânditori au cunoscut diferenţa ce există între acestea. Întotdeauna natura este un determinism, iar propria natură nu-mi poate fi izvorul libertăţii.

Încercările făcute în vederea întemeierii şi întăririi libertăţii în metafizica naturalistă au fost mereu superficiale; ele sunt identice cu încercările făcute pentru întemeierea şi întărirea nemuririi pe terenul metafizicii naturaliste. În sufletul, în omul şi în lumea naturii este la fel de dificil să găseşti libertatea ca şi nemurirea. Trebuie să discerni şi să manifeşti libertatea în viaţa şi experienţa spirituală; ea nu se poate demonstra, nici deduce din natura lucrurilor. În

orice obiect cunoscut de noi, ca obiect natural, ea dispare şi devine insesizabilă.

Orice raţionalizare a libertăţii o omoară. Problema religioasă, spirituală a libertăţii nu se poate confunda cu problema liberului arbitru. Libertatea nu-şi are rădăcina în voinţă, ci în spirit; iar omul se eliberează nu prin efortul voinţei abstracte, ci prin efortul conştiinţei întregi. Când ne preocupă dovezile existenţei liberului arbitru, aceasta nu va fi numai în vederea patosului libertăţii.

Este nevoie de liberul arbitru spre întărirea răspunderii morale a omului, spre dovedirea meritelor legate de operele superioare, spre motivarea pedepselor din această lume şi din lumea de dincolo. Interesul pentru liberul arbitru a fost pedagogic şi utilitar, el nu este prin esenţă spiritual. Metafizica spiritualistă, ce adesea a fost filosofia oficială şi predominantă, a înscris întotdeauna în programul său şi apărarea liberului arbitru, dar niciodată ea nu a fost o filosofie a libertăţii.[1].

Doctrina substanţialistă despre suflet a pretins fondarea nemuririi şi liberului arbitru, dar a fost o formă de naturalism, o înţelegere raţională a vieţii spirituale. Natura substanţială apărea ca sursă a determinismului, nu a libertăţii[2]. Doctrina libertăţii alegerii, înţeleasă ca libertatea indiferenţei, evident ne satisface cel mai puţin. E foarte interesant de constatat că în polemicile asupra împăcării liberului arbitru cu harul, ce au împărţit gândirea religioasă occidentală începând cu Sf. Augustin şi Pelaghie, iezuiţii, lipsiţi de patosul libertăţii spiritului, au respins libertatea conştiinţei, devenind cei mai arzători partizani ai liberului arbitru.

1 Una dintre cele mai interesante lucrări despre acest subiect este cea a lui C. Secrétan, *La philosophie de la liberté*.

2 Substanţa este o categorie a metafizicii naturaliste şi nu a ştiinţelor naturii care pot să treacă de ea.

Janseniştii, ca şi Luther, au negat liberul arbitru, totul revenind harului, dar au recunoscut libertatea religioasă mai mult decât iezuiţii. Pelaghie, fanatic partizan al liberului arbitru natural şi inalterabil, a fost un raţionalist incapabil să înţeleagă misterul libertăţii. Opoziţia dintre libertate şi har conţinea în ea un viciu şi o eroare, o împărţire a libertăţii, ce revenea rânduielii din lumea naturală. Această falsă opoziţie a libertăţii şi harului a dus la despărţirea între protestantism şi catolicism. În această ciocnire s-au manifestat divergenţe puternic paradoxale. Protestantismul a proclamat dintotdeauna principiul libertăţii conştiinţei, a apărat libertatea religioasă, negând cu totul liberul arbitru în favoarea harului; a refuzat să recunoască libertatea omului în raport cu Dumnezeu.[1] Din contră catolicismul a negat libertatea conştiinţei religioase – principiu condamnat cu vehemenţă de Vatican ca principiu liberal – şi a susţinut liberul arbitru la fel ca şi lucrarea harului. Pe acest teren s-a desfăşurat controversa asupra credinţei şi lucrării ei.

Protestantismul şi catolicismul, fără a vrea, au opus libertatea harului, faptelor credinţa. Problema religioasă a libertăţii spiritului se află astfel greşit pusă şi insuficient limpezită. Problema libertăţii nu este numai problema libertăţii voinţei după definiţia dată de psihologia naturalistă şi pedagogia moralizantă. Este problema principiului fundamental al fiinţei şi vieţii. Înţelegerea fiinţei depinde de libertate, care este anterioară fiinţei. Libertatea este o categorie spirituală şi religioasă, nu naturalistă şi metafizică. Asupra problemei libertăţii tendinţele filosofice şi doctrinale religioase se împart. La Dostoievski, această problemă a libertăţii spiritului atinge toată profunzimea şi acuitatea ei[2].

Dar ce l-a chinuit pe Dostoievski n-a fost problema liberului arbitru, ci o problemă infinit mai profundă.

1 Vezi remarcabila carte de Luther: *De servo arbitrio*.

2 Vezi cartea mea: *L'esprit de Dostoïewski*.

Ideea libertăţii e una dintre ideile centrale ale creştinismului. Fără ea, crearea lumii, căderea şi Mântuirea sunt de neînţeles, fenomenul credinţei rămâne inexplicabil. Fără libertate, este imposibilă teodiceea, desfăşurarea universală e dezgolită de sens. Spiritul libertăţii infinite inundă Evangheliile şi Epistolele apostolice. Libertatea nu trebuie să fie numai obiectul cercetării, ci în căutările noastre să avem libertatea spiritului, să aşezăm problema libertăţii în atmosfera spirituală favorabilă ei. „Astfel fiii sunt liberi" (Matei). „Dacă vă eliberează Fiul, cu adevărat veţi fi liberi" (Ioan). „Veţi cunoaşte adevărul şi adevărul vă va elibera" (Ioan). „Nu vă mai numesc robi, pentru că robul nu ştie ce face stăpânul, vă voi numi prieteni, pentru că v-am făcut cunoscut, tot ce am aflat de la Tatăl" (Ioan).

„Cine îşi va adânci privirile în legea desăvârşită, legea slobozeniei" (Ep. Iacob). „Aţi fost răscumpăraţi cu un mare preţ, nu deveniţi deloc robii oamenilor" (Pavel). „Unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea" (Pavel). „Nu mai eşti rob, ci fiu" (Pavel).

„Fraţilor, aţi fost chemaţi la slobozenie" (Pavel). „Domnul nu vrea pe nimeni să-I fie slujbaş, fără voia lui sau prin constrângere; şi vrea ca toţi să-I slujească slobozi şi cu bunăvoie, să cunoască blândeţea slujirii" . (Sf. Ioan Crisostom). „Dar Eu, niciodată nu constrâng pe cel ce nu vrea, doresc servirea celor ce Mă ascultă să fie liberă şi imediată" (Sf. Simeon Noul Teolog). La Dostoievski Marele Inchizitor îi spune lui Hristos: „Tu ai dorit iubirea liberă din partea omului, ca liber să zboare la Tine, fermecat şi cucerit de Tine" .

Aici nu-i vorba de problema diferenţială a liberului arbitru, ci de problema integrală a libertăţii spiritului. Aici libertatea este întreaga atmosferă a vieţii spirituale, este principiul ei esenţial. Libertăţii i se adaugă o anumită cali-

tate a sentimentului şi a cuprinderii vieţii. Creştinismul presupune spiritul libertăţii şi libertatea spiritului; fără această atmosferă spirituală el nu există, este lipsit de orice sens.

II.

Problema religioasă a libertăţii spiritului nu poate fi rezolvată printr-o filosofie raţională. Gânditorii cei mai mari au fost conştienţi de nepătrunsul ei mister. Bergson a afirmat că toate definiţiile raţionale despre libertate duc la dispariţia ei. E imposibil de elaborat un concept logic şi pozitiv al libertăţii, capabil să pătrundă misterul în întregime. Libertatea este viaţă, care nu este accesibilă decât în experienţa vieţii, căci misterul său interior scapă categoriilor raţiunii. Filosofia raţională ajunge la doctrina statică a libertăţii, în timp ce aceasta e dinamică prin esenţa ei, nu poate fi concepută decât în mişcare. Libertatea trebuie analizată în destinul ei interior, în dialectica sa tragică, în diferitele ei epoci spirituale, în ocolurile prin care se pierde şi se mişcă în contrariul său. Libertatea nu este o categorie fixă, statică, este dinamica interioară a spiritului, misterul iraţional al fiinţei, al vieţii şi destinului. Aceasta nu înseamnă că ea nu se poate cunoaşte, că e aproape să se împace cu agnosticismul. Dar căile ce duc la cunoaşterea ei sunt complexe şi nu seamănă deloc celor urmate de metafizica naturalistă, care plăsmuieşte doctrina determinismului şi a liberului arbitru. În realitate, determinismul are dreptate când e vorba de fizica şi metafizica lumii naturale; e aproape imposibil să-l combaţi cu argumente pe care raţională. În afara creştinismului nu este libertate; determinismul aduce întotdeauna succesul.

Libertatea spiritului ca şi nemurirea, nu este o stare naturală omului, e o nouă naştere, omul spiritual apare în ea, el nu se cunoaşte decât în experienţa şi viaţa spirituală. Izvorul ei nu stă în suflet şi încă mai puţin în trupul omului, în fiinţa naturală, supusă întotdeauna legilor naturii şi limitată din toate părţile prin forţele exterioare determinante, ci în spirit, în dobândirea vieţii spirituale. Libertatea este o pătrundere în altă rânduială a fiinţei, în ordinul spiritual.

Există o definiţie clasică a libertăţii, care indiscutabil rămâne adevărată, deşi cu totul incapabilă să ne dea înţelegerea pozitivă a misterului său.

Libertatea este o autodeterminare provenită dinăuntru, din profunzime şi se opune oricărei determinări exterioare, care constituie prin ea însăşi o necesitate. Hegel a definit-o în aceşti termeni: *„Freiheit ist bei sich selbst zu sein"* . Autodeterminarea provine din profunzimea spiritului, din forţa spirituală, şi nu dintr-un impuls natural exterior, nici din propria natură. În libertate nu mă determin din exterior, sub presiunea unei naturi care-mi este străină, nici chiar sub presiunea propriei naturi, ci mă determin din profunzimea vieţii mele spirituale, a propriei energii de spirit; mă aflu în propria lume spirituală. Cauzalitatea fizică nu ne oferă nici o explicaţie relativ la înlănţuirea interioară a cauzelor şi efectelor ei. Ea rămâne o lege cu totul exterioară. Nu fără dreptate Mach propune înlocuirea principiului de cauzalitate, principiu mitologic, prin cel al raporturilor funcţionale. Ştiinţele ocupându-se de lumea fizică nu ajung până la nucleul fiinţei, cercetează cauzele a tot ce se întâmplă într-un mediu exterior. Lumea naturală ne apare lipsită de orice energie interioară; în ea, fiinţa ce trăieşte în profunzimea ei, nu există.

În căutarea cauzelor eficiente din realitatea fizică, mergem din ce în ce spre exterior. Necesitatea ce domneşte în lumea fizică, cu certitudine este determinarea provenită din exterior. Noi considerăm fenomenul ca aparţinând lumii fizice şi materiale, pentru că este determinat de o cauzalitate exterioară, pentru că nu se revelă nici o energie creatoare acţionând în interior.

Când vom vedea în natură o forţă interioară şi dacă vom înţelege evenimentele sale ca manifestări intime de energie creatoare, ea va înceta să fie fizică şi materială, va pătrunde în lumea spirituală.

Natura fizică, materială, cu îngreunarea ei, nepătrunderea, exterioritatea reciprocă a părţilor ce o constituie este o îndepărtare de centrele interioare ale fiinţei, dezagregarea unui tot în elemente inerte în raportul dintre ele şi constrânse reciproc. Lumea materială constituie pierderea libertăţii spiritului. Din această cauză în ea lucrează o cauzalitate fizică exterioară, care creează rânduiala indispensabilă naturii, determinismul.

În cauzalitatea psihică ce o descoperim în fenomenele sufleteşti, care fac încă parte din lumea naturală, legătura interioară a lucrurilor, înlănţuirea dintre cauză şi efectele ei, se înţeleg mai mult. Dar realitatea psihică fiind încă supusă realităţii materiale, vieţii trupului, cauzele exterioare continuă să lucreze în ea; încă este o realitate împărţită şi izolată în ea însăşi, de aceea peste tot întâlneşti opoziţia unei naturi străine sieşi, ea se vede supusă necesităţii. Libertatea se manifestă în realitatea psihică în măsura în care se manifestă în ea lumea spirituală. Sufletul omenesc este o arenă de acţiuni reciproce, în care se înfruntă libertatea şi necesitatea, lumea spirituală şi lumea naturală. Când lucrează spiritualul în psihic, se revelă libertatea spiritului; când lucrează naturalul, atunci necesitatea intră în drepturile ei. Omul se

III.

Deja Sf. Augustin ne vorbeşte de două libertăţi: *libertas minor* şi *libertas major*.

Într-adevăr ne dăm seama că expresia „libertate" posedă două sensuri diferite. Prin libertate se înţelege atât libertatea iniţială, iraţională ce precede binele şi răul determinând alegerea lor, cât şi libertatea inteligentă, libertatea finală în bine, în adevăr.

În consecinţă, libertatea este înţeleasă atât ca punct de plecare şi cale, cât şi ca obiect şi scop. Socrate şi grecii n-au recunoscut decât existenţa celei de a doua libertăţi, cea care ne dă raţiunea, adevărul şi binele. În cuvintele evanghelice: „Veţi cunoaşte adevărul şi adevărul vă va elibera" , despre ea este vorba, adică despre libertatea în adevăr şi prin adevăr.

Când spunem despre un om că a atins libertatea adevărată, după ce a învins în el însuşi elementele inferioare, după ce le-a supus supremului principiu spiritual, adică adevărului şi binelui, avem în vedere întotdeauna această a doua libertate.

Când spunem, vorbind de un individ sau de un popor, că trebuie să se elibereze de supunerea spirituală şi să atingă adevărata libertate, tot de această libertate e vorba. Este libertatea spre care se îndreaptă omul, culmea şi încoronarea vieţii, ţinta finală, care trebuie să fie, şi care se va obţine prin triumful principiilor superioare ale vieţii.

Dar există o altă libertate din care îşi are obârşia omul, prin care îşi alege calea şi dobândeşte adevărul şi binele.

Există o libertate, care într-un fel e sursa întunecoasă a vieţii, experienţa originară, abisul aflându-se la o pro-

funzime mai mare decât ființa și prin care e determinată ființa. Omul simte în el însuși, în principiul ființei sale, această libertate irațională și insondabilă; ea este legată de energia potențială. Iar thomismul cu doctrina sa aristotelică a puterii și faptei, duce în cele din urmă la negarea libertății, ca fiind nedesăvârșită.

Libertatea este exprimată într-un mod genial de Dostoievski prin eroul din „Duhul subteran" . Omul este o ființă irațională și, mai mult ca orice, ține să trăiască după propria sa voință. Consimte să sufere în numele acestei libere voințe. Este gata să răstoarne întreaga ordine rațională a vieții, toată armonia, dacă ea îl lipsește de libertatea alegerii, dacă trebuie să-i fie impusă. Dacă nu admitem decât libertatea dată prin adevăr, dată prin Dumnezeu și respingem libertatea alegerii și primirii adevărului, noi suntem antrenați fatal către tiranie și libertatea spiritului e înlocuită de determinarea lui.

Să admitem că adevărata libertate nu este posibilă decât în Hristos și prin Hristos; Hristos n-ar trebui acceptat mai puțin liber, actul libertății spiritului trebuie să ne conducă până la El. Are nevoie să-L primim liber, a dorit libera iubire a omului, niciodată El nu a constrâns, are Fața îndreptată întotdeauna către libertatea noastră. Dumnezeu întâmpină doar pe cei liberi. Dumnezeu așteaptă de la om iubirea liberă, iar omul așteaptă de la Dumnezeu libertatea, înseamnă că adevărul divin îl eliberează. Dumnezeu așteaptă de la om libertatea; așteaptă răspunsul liber la chemarea divină. Adevărata libertate e cea pe care o pretinde Dumnezeu de la mine, nu cea care o pretind eu de la Dumnezeu. Pe această profunzime se întemeiază libertatea omului; ea se găsește în stare latentă în abisul său de nepătruns. Adevărul ne dă libertatea supremă, dar e necesară libertatea ca să acceptăm acest adevăr.

Adevărul nici nu poate constrânge, nici nu poate impune, nu poate prin violenţă să dea omului libertatea. Nu este de ajuns să primeşti Adevărul, adică pe Dumnezeu, ci trebuie primit liber. Libertatea nu poate fi rezultatul unei constrângeri, chiar dacă această constrângere ar fi divină. Nu se poate aştepta libertatea dintr-o stare de viaţă organizată, armonioasă şi perfectă, căci această stare de viaţă trebuie să rezulte din libertate. Izbăvirea va veni de la Adevărul ce ne dă libertatea, o izbăvire impusă e imposibilă şi inutilă. Izbăvirea nu se poate săvârşi fără libertatea omului, căci izbăvirea este eliberarea prin Adevăr în Dumnezeu; prin constrângere, fără libertate această eliberare nu se poate realiza. Când afirmăm cea de a doua libertate, ca singura libertate, afirmăm libertatea divină. Dar libertatea spiritului nu e numai libertatea lui Dumnezeu, e şi cea a omului. Libertatea omenească nu e numai libertatea în Dumnezeu ci şi libertatea faţă de Dumnezeu. Omul trebuie să fie liber în privinţa lui Dumnezeu, a lumii şi a propriei naturi. Libertatea în accepţiunea Adevărului nu poate fi obţinută de la Adevărul însuşi, căci libertatea e anterioară lui. Libertatea nu este identică binelui, perfecţiunii vieţii; această confuzie şi identificare au fost cauza neînţelegerii şi negării ei. Binele, perfecţiunea vieţii trebuie atinse liber. În faptul că sunt obţinute şi atinse liber, stă izvorul demnităţii şi originalităţii calitative a vieţii spirituale religioase şi morale.

Marele mister al libertăţii nu se găseşte acolo unde îndeobşte e căutat şi uneori stabilit. Libertatea nu constituie din partea omului o revendicare şi o pretenţie. Omul renunţă cu uşurinţă la libertate în numele liniştii şi fericirii sale, suportă dificil greutatea ei excesivă, e gata să o părăsească pentru umeri mai puternici. În

destinul individual şi istoric, prea adesea el renunţă la libertate, de preferinţă alege siguranţa liniştită şi fericirea în necesitate. Vedem abdicarea omului de la libertate, această preferinţă acordată constrângerii, la fel de bine în vechea idee teocratică ca şi în noua idee socialistă.

Libertatea spiritului presupune o îmbrăţişare, o cuprindere a spiritului. Or, această cuprindere nu se întâlneşte prea adesea, nu este temelia obişnuită a societăţilor omeneşti. Obiceiurile, datinile, societăţile în general se prăbuşesc şi se dizolvă prin stingerea focului spiritual. Omul poate trece peste libertate şi revendicarea libertăţii spiritului, care dă naştere tragediei şi suferinţelor vieţii, nu este o revendicare omenească, ci divină. Nu omul, ci Dumnezeu nu poate trece peste libertatea omenească. Dumnezeu cere omului libertatea spiritului; El n-are nevoie decât de omul cu spiritul liber. Planul divin despre om şi lume nu se poate întrupa fără libertatea omului, fără libertatea spiritului.

Libertatea umană are ca bază exigenţa voinţei divine. Nu-i suficient să se spună că omul e dator să împlinească voinţa divină, trebuie să şi aflăm în ce constă această voinţă. Dacă lui Dumnezeu îi place ca omul să fie liber, atunci susţinerea libertăţii omului constituie împlinirea voinţei divine. În numele lui Dumnezeu, în numele împlinirii planului său relativ la om şi la lume, trebuie afirmată libertatea omului, nu numai a doua libertate, dar şi prima, nu numai libertatea în Dumnezeu dar şi libertatea în primirea lui Dumnezeu.

La această profunzime sălăşluieşte libertatea ca principiu al fiinţei, precedând orice viaţă organizată şi desăvârşită.

Libertatea nu este legată formei, ci materiei de viaţă, la ceea ce viaţa conţine ca iraţional; este legată infinitului, abisului fiinţei şi vieţii.

Această nesfârşire, acest abis erau închise conştiinţei elenice şi din acest motiv ea nu a putut concepe ideea libertăţii. Această nemărginire s-a desfăşurat în lumea creştină, în lumea spirituală revelată prin creştinism. Libertatea este legată de energia potenţială a spiritului. Negarea libertăţii întotdeauna e o supunere mărginirii.

Sf. Augustin într-adevăr nu recunoştea în realitate decât a doua libertate, aceea pe care Dumnezeu, care este Adevărul, ne-o dă. După el, libertatea iniţială a fost pierdută definitiv prin cădere, el nu punea problema libertăţii decât în raport cu păcatul: *„Posse non peccare, non posse non peccare, non posse peccare"* . Lupta împotriva naturalismului raţionalist al lui Pelaghie l-a dus la micşorarea libertăţii. Astfel, mai târziu, semi-pelagianismul iezuiţilor a provocat reacţia lui Pascal şi a janseniştilor. Problema libertăţii a fost micşorată şi deformată. Constrânşi să puneţi fals problema, veţi da un răspuns greşit. Pelaghie vedea problema libertăţii din punct de vedere raţionalist, iar Sf. Augustin a renunţat la libertate. Libertatea şi harul se găsesc opuse una faţă de alta. Cei ce aveau o dispunere de spirit raţionalist s-au pronunţat pentru libertate, cei ce aveau dispoziţie mistică au optat pentru har.

Dar există o mistică a libertăţii, pentru că ea este un mister, misterul infinitei profunzimi a spiritului. Nu harul este opus libertaţii, ci necesitatea. Împărăţia spiritului este împărăţia libertăţii şi harului, în opoziţie cu împărăţia naturii, necesităţii şi constrângerii. Greşeala comisă de Sf. Augustin în soluţionarea problemei libertăţii, a avut prin urmare consecinţe fatale. A ajuns la

justificarea constrângerii în problemele credinţei, la negarea libertăţii conştiinţei, la torturarea ereticilor, la consfinţirea căii ce-a urmat-o mai târziu Inchiziţia. Experienţa luptei cu donatiştii, l-a împins pe Sf. Augustin pe acest drum periculos. Libertatea l-a dus în ispită. Sf. Thoma d'Aquino a respins şi el, în cele din urmă libertatea, sistemul lui scolastic nu îi rezervă acesteia nici un loc.

Dragostea faţă de Dumnezeu pentru el e o necesitate. Libertatea e legată nedesăvârşirii. O asemenea noţiune de libertate a spiritului a avut consecinţe dezastruoase: negarea libertăţii spiritului în viaţa religioasă şi socială. S-a apreciat că imperfecţia ce rezultă din libertate trebuie să înceteze pentru ca iubirea obligatorie faţă de Dumnezeu să înceapă să se dezvăluie. A doua libertate a fost confundată aici cu necesitatea divină.

Pe drumul negării libertăţii, putem fi amăgiţi de spiritul Marelui Inchizitor. Teocraţia catolică şi bizantină, ca şi socialismul ateu sunt înclinate firesc să nege libertatea omului, să constrângă şi să organizeze viaţa umană în bine, adică să identifice libertatea, fie cu necesitatea unei organizări divine, fie cu necesitatea organizării sociale a vieţii. Negarea libertăţii prin conştiinţa creştină, este consecinţa extremă a doctrinei căderii, a negării naturii spirituale, a negării imaginii divine din om. Teologia catolică tinde să creadă că omul n-a fost creat după asemănarea lui Dumnezeu şi că Adam ar fi primit calităţile superioare printr-o lucrare deosebită a harului. Despărţindu-se de Dumnezeu, omul a pierdut libertatea iniţiala, şi numai prin lucrarea harului o poate obţine din nou. Harul este asupra lui, şi prin întocmirea lucrării omul poate regăsi libertatea, adică să o primească de la Dumnezeu, de la Adevăr.

Toate acestea dovedesc că libertatea a fost înţeleasă numai în al doilea sens al ei. Prima libertate umană se găseşte în starea caracterizată de Sf. Augustin prin cuvintele: *Non posse non peccare.*

Libertatea umană nu există, nu este decât o libertate divină.

Opoziţia între libertate şi har s-a stabilit pentru că harul e considerat ca o forţă transcendentă, lucrând asupra omului din exterior. Într-un fel îl obiectivează, îl exclude din viaţa interioară a spiritului. Se creează un abis între actul creator al lui Dumnezeu zidind natura şi lucrarea lui Dumnezeu răspândind harul. Gândirea creştină niciodată n-a aprofundat suficient această problemă.

Dacă natura umană era definitiv deformată şi libertatea spiritului definitiv desfiinţată, omul n-ar fi avut organul de receptivitate capabil să primească adevărul revelaţiei, ar fi fost insensibil lucrării harului. Dar omul, deşi bolnav şi zdrobit, rămâne o fiinţă spirituală, el a păstrat conştiinţa religioasă; cuvântul lui Dumnezeu nu se putea adresa unei fiinţe nepregătite. La om libertatea precede lucrarea revelaţiei şi a harului.

Lucrarea harului presupune libertatea omului, prin aceasta se distinge chiar în actul creării lumii. Este imposibil un transcendentism consecvent, împins până la capăt; el neagă putinţa unei vieţi religioase, iar înţelegerea juridică a raporturilor între Dumnezeu şi om arată foarte bine rezultatele.

Chiar faptul experienţei religioase presupune de acum un anumit imanentism, existenţa conştiinţei religioase şi a libertăţii spiritului în natura umană.[1]

1 Polemica contra protestanţilor asupra subiectului libertăţii la Moehler (*Symbolique*) şi la Denifle (*Luther und Lutherum*) a rămas superficială; ea nu atinge profunzimea ontologică.

Omul poartă în el semnul imaginii divine, el este ideea divină, planul divin, fără să fie totuşi divin prin natura lui, pentru că atunci nu ar fi putut fi liber. Libertatea omului presupune putinţa îndumnezeirii sale şi putinţa desfiinţării în el a ideii şi imaginii divine. Omul lipsit de libertatea răului nu ar fi decât un automat al binelui.

IV.

Prin natura ei libertatea este dinamică. Are destinul ei şi nu se poate înţelege decât dacă s-a pătruns în dialectica ei tragică. Existenţa celor două libertăţi cu sens diferit, ni s-a revelat; fiecare din aceste libertăţi posedă dialectica ei fatală, prin care degenerează în contrariul său: în necesitate şi sclavie. Într-adevăr este tragic destinul libertăţii, este tragic şi cel al vieţii omeneşti. Prima libertate, libertatea iniţială, iraţională şi nepătrunsă, prin ea însăşi nu garantează că omul va urma drumul binelui, că va veni la Dumnezeu, că Adevărul va triumfa în viaţa lui, că libertatea finală şi supremă va aduce biruinţa în lume. Infinite forţe revelă putinţa celor mai variate şi mai opuse întâmplări.

Prima libertate nu presupune neapărat aderarea vieţii în Adevăr, vieţii în Dumnezeu. Poate alege calea discordiei şi urii, susţinerea unei părţi a fiinţei împotriva celeilalte, calea risipirii din lumea spirituală, adică cea a răului. Libertatea iniţială n-a fost sfinţită în iubire, nu este iluminată de lumina interioară a Adevărului.

Când libertatea precipită omul în lumea risipirii şi afirmării egoiste de sine, acesta cade sub legile necesităţii naturale, devine sclavul elementelor inferioare. Libertatea ascunde în ea otrăvuri distrugătoare. Aceasta, o ştim din experienţa destinului individual. Ştim cum libertatea noas-

tră iraţională ne reduce la statutul de sclavi, ne supune necesităţii necruţătoare. Ne învaţă şi destinul istoric al popoarelor: revoluţii destructive născute din libertatea iraţională ne aruncă în anarhie, aceasta la rândul ei creează sclavia şi tirania.

Destinul necesităţii dă popoarelor lovituri de spaimă.

Ştim din experienţă, că anarhia pasiunilor noastre şi ale celor mai coborâte tendinţe trăieşte pe cont propriu, ne înrobeşte, ne lipseşte de libertatea spiritului, ne supune necesităţii naturii inferioare.

Pericolul anarhiei, adică al dezagregării definitive, pândeşte libertatea iniţială când libertatea este convertită în libertinaj.

Infinite forţe ale binelui şi răului se găsesc în stare latentă în prima libertate. În întunecosul abis ce precede binele şi răul, rezidă energia latentă prezentă prin prima libertate. Mitul căderii este legat acestei libertăţi iniţiale şi nu s-ar explica fără ea. Această libertate şi despărţirea produsă prin ea de centrul divin al vieţii, constituie unul din stadiile primitive ale dinamicii spiritului, unul din momentele misterului vieţii originare.

Acest proces a avut loc în profunzimile cele mai intime din lumea noastră naturală. Această lume supusă legilor necesităţii, care este şi lumea neunirii, a risipirii şi ciocnirii, a înlănţuirii mecanice constituie acum produsul secundar al dialecticii interioare, al libertăţii în lumea spirituală. Dialectica libertăţii iniţiale produce tragedia din procesul universal, în care nu este sprijin, nici prin intermediul acestei libertăţi, nici prin cel al necesităţii ce-l naşte.

Cea de a doua libertate implică ea un sprijin? Luată în sine însăşi, a doua libertate, deţine şi ea destinul fatal, dialectica interioară inevitabilă, şi este ameninţată de

pericolul degenerării în contrariul său. Luată fără prima, ea însăşi, duce la constrângere şi la arbitrariul adevărului şi binelui, la virtutea impusă, adică la negarea libertăţii spiritului, la organizarea tiranică a vieţii omeneşti.

Dacă prima libertate produce anarhia care sfârşeşte prin desfiinţare, a doua, dimpotrivă, produce o organizare arbitrară, teocratică sau comunistă a vieţii, în care libertatea spiritului, libertatea conştiinţei sunt pentru totdeauna desfiinţate. Un gen de societate autoritară este produsul celei de a doua libertăţi luată în mod abstract. Viaţa umană, individuală sau socială este supusă prin constrângere la adevăr şi bine. Fie că acest adevăr ar fi teocratic, papal, imperial sau comunist, libertatea spiritului este alungată, şi nu mai găseşte nici o posibilitate de a alege în mod liber adevărul şi binele. Libertatea obţinută prin organizarea arbitrară a vieţii e singura recunoscută.

Şi comuniştii admit că o libertate superioară şi definitivă va fi câştigată de omenire, dar va fi pentru „dresarea" naturii umane, prin supunerea la adevărul şi binele comunist, dincolo de care nu este libertate. Tot astfel gândesc catolicii atunci când neagă libertatea conştiinţei. Ei resping libertatea răului, dar afirmă libertatea binelui în bine. Atunci, libertatea devine rezultatul necesităţii: pentru anumite fiinţe necesitatea divină, a harului organizat, pentru altele necesitatea socială a unei societăţi organizate, împărţite şi supuse regulilor. Binele devine automatic. A doua libertate este pândită de ispita Marelui Inchizitor, ce poate îmbrăca un caracter de extremă „dreaptă" ca şi de extremă „stângă" . Omul se debarasează de povara libertăţii alegerii, în numele liniştii şi fericirii sociale, în numele abstractului comun. Dispare infinitul lumii spirituale. Tot patosul este transpus în organizarea mărginitului. Comunismul este produsul tragic al libertăţii, ca şi anarhia.

Dacă în existenţa popoarelor, revoluţiile încep prin afirmaţia că prima libertate este nelimitată, ele se termină reclamând aceleaşi prerogative pentru a doua. Aceasta înseamnă că libertatea în dinamica sa, în dialectica interioară ajunge la tiranie şi la auto-distrugere. Prima libertate duce la împărţire şi dezacord. A doua vrea să supună această împărţire şi acest dezacord adevărului şi binelui organizat şi chiar prin aceasta duce lumea la rânduială, înlănţuire, la arbitrare şi constrânse ciocniri; vrea să creeze o libertate necesară în necesitate, derivând din aceasta. Nu se întrevede nici un sprijin acestei tragedii a libertăţii; ea pare condamnată pieirii, căci închide în sine cauza propriei distrugeri.

Dialectica primei ca şi celei de a doua libertăţi se desfăşoară într-o lume de acum despărţită de centrul divin.

Ce este mai tulburător este că însuşi creştinismul a fost mereu indus în eroare prin libertate: constatăm aceasta la pelagianism, la Sf. Augustin, în jansenism, calvinism, în negarea principiului libertăţii conştiinţei în Biserică. Tragedia procesului demersului universal este cea a libertăţii.

V.

Nici o metafizică naturalistă nu ne poate indica sprijinul natural al acestei tragedii în care libertatea se desfiinţează ea însăşi. Omul natural trece de la prima libertate la a doua, de la a doua la prima, dar peste tot otrava lăuntrică extermină libertatea lui. Conflictul dintre libertate şi necesitate pare de nedepăşit, pentru că libertatea naşte necesitatea în propria inimă. Necesitatea nu distruge otrava libertăţii, nu este decât consecinţa ei imediată.

Cum să faci inofensivă această otravă, fără să limitezi libertatea printr-o constrângere exterioară? Cum să se elibereze de răul ce l-a produs, fără să se desfiinţeze ea însăşi?

Este problema universală ce nu-şi află rezolvarea decât în venirea lui Hristos. Numai venirea Noului Adam, a Omului Spiritual, dă un sprijin acestei tragedii a libertăţii şi biruie din conflictul libertăţii şi necesităţii. Fiul lui Dumnezeu coboară în „neant" adică în libertatea iniţială. Numai Noul Adam poate scoate otrava din libertate fără compromiterea ei. În generaţia Vechiului Adam aceasta era imposibil, biruinţa asupra răului lovea însăşi libertatea.

În Hristos ni s-a revelat a treia libertate, împăcând pe celelalte două. Harul lui Hristos este iluminarea interioară a libertăţii, fără nici o constrângere exterioară, fără nici o violenţă. Adevărul lui Hristos care eliberează oamenii nu constrânge pe nimeni, el diferă prin aceasta de adevărurile acestei lumi, care organizând viaţa prin constrângere, până la urmă ne lipsesc de libertatea spiritului. Lumina lui Hristos iluminează tenebrele iraţionale ale libertăţii fără să o limiteze din afară. Harul lui Hristos este o biruinţă asupra nefastei libertăţi şi a bunei necesităţi.

Misterul creştinismului, religia Dumnezeului ce s-a făcut Om, înainte de toate este al libertăţii. Sistemele metafizice raţionale nu sunt capabile să întemeieze şi să explice libertatea celor două naturi, divină şi umană, nu pot înţelege întâlnirea acestora. Prea numeroase sunt doctrinele libertăţii care, păcătuind printr-o tendinţă monofizistă, mărturisesc libertatea divină, atunci când le scapă libertatea umană. Numai revelaţia creştină, religia Dumnezeului-Om, poate împăca cele două libertăţi. Mântuirea eliberează libertatea umană de răul ce a distrus-o, nu prin calea necesităţii şi a constrângerii, ci prin har, care este o forţă ce in-

fluenţează chiar lăuntricul libertăţii. De aceea doctrina creştină a harului constituie adevărata doctrină a libertăţii.

Izvorul libertăţii umane nu poate fi în omul natural, pentru că el nu este fiinţă absolută, suficientă sieşi şi nici nu deţine izvorul vieţii. Izvorul oricărei vieţi năzuieşte la izvorul originar al fiinţei, adică la Dumnezeu. Astfel se ajunge la concluzia că rămâne în Dumnezeu originea libertăţii omului, care îşi ia libertatea, din izvorul din care primeşte viaţa.

Îndepărtându-se de Dumnezeu, adică de sursa originară a vieţii, omul îşi pierde deopotrivă libertatea.

Dar dacă ducem mai departe aceste consideraţii, se ajunge la monofizism, la recunoaşterea libertăţii lui Dumnezeu şi la negarea libertăţii omului. Omul primeşte o libertate de la Dumnezeu, dar nu o deţine pe cea care să-l îndrepte spre Dumnezeu. Răspunsul liber pe care omul e dator să-l dea chemării divine devine imposibil. Dumnezeu îşi răspunde Lui Însuşi. Tragedia la care participă două fiinţe se transformă într-o tragedie ce nu mai comportă decât o lucrare. Cu o asemenea concepţie despre libertate, fenomenul originar al vieţii religioase devine de neînţeles. Cum salvezi libertatea omului? Deţine în el însuşi, ca creatură izvorul nepătruns al fiinţei?

Oare omul e doar o creatură? Viaţa omenească are valoarea de eveniment ce se săvârşeşte chiar în centrul vieţii divine?

Doctrina panteistă, care consideră omul ca o manifestare a divinităţii, nu numai că este incapabilă să ne ajute, dar conduce la desfiinţarea definitivă a libertăţii. Panteismul este un pur monofizism pentru care numai libertatea lui Dumnezeu există, libertate identică necesităţii; acest sistem nu mai lasă nici un loc libertăţii umane. Aceasta este negată şi în dualismul teist, care nu vede în om decât o creatură ce

nu deţine izvorul fiinţei; deopotrivă este negată în monismul panteist ce nu vede în om decât o părticică a divinităţii. Gândirea nu poate găsi un punct de sprijin pe care să poată fonda libertatea umană. Dualismul, filosofia transcendenţei, ca şi monismul, filosofia imanenţei, redau libertatea lui Dumnezeu ca sursă originară a fiinţei.

Numai creştinismul cunoaşte misterul temeiului libertăţii umane, legat unităţii celor două naturi din Hristos Dumnezeu-Om, unitate care nu exclude deloc deosebirea lor.

Sursa libertăţii omului este în Dumnezeu, nu în Dumnezeu Tatăl, ci în Dumnezeu Fiul. Or Fiul nu este doar Dumnezeu, ci Om spiritual Absolut, Omul întregii eternităţi.

Libertatea Fiului este cea în care şi prin care se poate realiza răspunsul liber dat lui Dumnezeu, îndreptarea liberă către Dumnezeu. Este izvorul libertăţii întregii speţe umane, căci aceasta nu e numai cea a lui Adam natural, dar şi a lui Adam spiritual, cea a lui Hristos. În Fiul se dă răspunsul liber la chemarea iubirii divine, nevoii ce o încearcă Dumnezeu de celălalt el însuşi. Ea răsună din lumea cerească, spirituală şi se repercutează în lumea pământească naturală. Libertatea Fiului lui Dumnezeu deţine izvorul în ea însăşi; în El însuşi, este libertatea spiritualităţii absolute, ce ignoră determinarea exterioară. Dar întreaga generaţie a lui Adam se află în Fiul lui Dumnezeu; în El găseşte izvorul interior al libertăţii sale, nu numai libertatea după Dumnezeu, ci libertatea în raportul cu Dumnezeu, în atitudinea faţă de Dumnezeu. Primirea libertăţii lui Hristos, nu e numai primirea libertăţii lui Dumnezeu, ci deopotrivă primirea libertăţii cosmice - participând la natura umană a lui Hristos - a libertăţii de a ne îndrepta către Dumnezeu. Astfel putem să fim fii liberi şi să răspundem nevoii ce-o are Dumnezeu de dragostea noastră.

Aici nu mai e nici monism nici dualism, este misterul naturii teandrice, misterul celor două naturi din Hristos, şi în consecinţă a celor două naturi umane. Trebuie căutat misterul libertăţii umane şi soluţia tragediei ce-o implică în dogma naturii teandrice din Hristos. Numai o conştiinţă hristologică învinge monofizismul, către care instinctiv înclină gândirea noastră. Hristos este omul Absolut, nu e doar Dumnezeu şi de aceea fiinţează în El şi libertatea naturii umane. În lucrarea ce-a săvârşit-o, nu numai natura divină a influenţat, dar şi natura umană, cea a lui Adam Ceresc.

Întreaga umanitate participă prin Hristos la opera izbăvirii şi eliberării lumii. Toată speţa umană oferă în Hristos un răspuns liber lui Dumnezeu. Aparţinem urmaşilor lui Hristos şi prin umanitatea Sa ne unim libertăţii Sale, libertăţii umane. Prin Hristos participăm la a doua Ipostază a misterului divin ce se desfăşoară în profunzimea Treimii.

Omul spiritual se bucură de libertate pentru că aparţine zămislirii Fiului. În el se revelă sursa libertăţii umane, libertate care vine de la Hristos. Libertatea Fiului se sprijină pe infinita profunzime a Ipostazei umane în fiinţa divină. Libertatea celor ce aparţin naşterii din Noul Adam este unită iubirii, este iubirea liberă, libertatea în iubire; este smuls imboldul răului din ea, este învinsă otrava ucigătoare. A înţelege misterul libertăţii umane, înseamnă să birui şi monismul şi dualismul comuniunii cu misterul unităţii celor două naturi, care constituie misterul creştinismului.

Dumnezeu vrea ca omul să fie, El vrea nu numai o natură divină, dar şi o natură umană. Dumnezeu nu a creat natura umană ca să fie desfiinţată. Tânjeşte după celălalt El-însuşi, iubitorul şi iubitul, căci Dumnezeu este infinită iubire şi Iubirea nu poate rămâne închisă în ea însăşi, întotdeauna caută întâlnirea celuilalt. Dumnezeu găseşte în Fiul Său prietenul iubitor

şi iubit. Prin Fiul se realizează răspunsul Omului Ceresc la iubirea divină. Dar iubirea nu poate fi decât liberă şi de această iubire are Dumnezeu nevoie. Actul iubirii libere, ce vine din infinita profunzime se împlineşte în Fiul, şi prin El, prin Hristos, se împlineşte această experienţă în toată generaţia spirituală a lui Adam.

În Fiul, singurul Om spiritual şi toată aristocraţia spirituală se găsesc împreună într-un mod misterios. Aici izolarea individualistă este imposibilă. Omul Ceresc absolut este în acelaşi timp singurul Om şi toată umanitatea ecumenică. Nu numai libertatea zguduită şi pierdută a Vechiului Adam se află restabilită în Hristos, dar ni se revelă o libertate superioară, cea a Noului Adam.

Cu totul altfel este această libertate decât prima; este unită iubirii, este iluminată lăuntric prin ea. Libertatea Adevărului spiritual este sfinţită prin har, şi omul o primeşte prin intermediul Fiului. Acest har nu este o constrângere exercitată asupra libertăţii omului, nu-i este impusă de o autoritate exterioară. În harul ce provine de la Fiul fiinţează nu numai energia divină, dar şi energia umană. Harul lucrează ca a treia libertate superioară. Misterul harului şi al unităţii sale interioare cu libertatea, constituie şi mai mult misterul stării teandrice, al unităţii celor două naturi. Harul provine nu numai de la natura divină a lui Hristos, dar şi de la natura umană, de la umanitatea sa cerească. În ea lucrează iluminată libertatea omului, a treia libertate. Aceasta este cu adevărat libertatea unită cu harul, iubirea sfinţită prin har. Ceea ce se săvârşeşte în timp şi pe pământ se săvârşeşte de asemenea în cer şi în eternitate. Umanizarea lui Dumnezeu se împlineşte exoteric pe pământ, într-un proces temporal, dar esoteric se împlineşte în cer, în eternitate. Este misterul spiritului, în care Fiul se naşte etern din Tatăl.

Harul este împărăţia celei de a Treia Ipostaze cea a Sf. Duh. În această Împărăţie a Sf. Duh, libertatea lui Dumnezeu nu este opusă de cea a omului, libertatea nu este opusă harului, care fiinţează chiar în lăuntrul libertăţii. Se săvârşeşte misterul divin al vieţii. Dumnezeu întâlneşte iubitul şi reciprocitatea iubirii este liberă, infinită. Misterul unităţii celor două persoane îşi află rezolvarea în Treime. Relaţiile între Dumnezeu şi om nu se pot rezolva decât în a Treia Persoană, în Duhul care este Iubirea împlinită. Împărăţia iubirii în libertate este Împărăţia Treimii. Experienţa libertăţii şi a tragediei sale imanente ne duce la Treime. Doar în creştinism subzistă plenitudinea libertăţii umane; din afară nimic nu o poate absorbi. Un monoteism abstract este întotdeauna o tiranie, un despotism; îl consideră pe Dumnezeu ca un monarh absolut şi nu lasă nici un loc libertăţii. Singură religia lui Dumnezeu în Trei Persoane triumfă definitiv din această concepţie monarhistă sau imperialistă despre Dumnezeu, revelă viaţa lui Dumnezeu ca Treime divină şi astfel dovedeşte libertatea.

Misterul Crucii, al Golgotei este misterul libertăţii. Fiul lui Dumnezeu, sub trăsăturile unui sclav crucificat, nu constrânge pe nimeni printr-o putere exterioară, să-L recunoască. Puterea şi slava divină se arată în actul credinţei şi al iubirii libere. Crucificatul se adresează spiritului liber uman; este necesar eroismul liber al duhului ca să recunoască în el pe Dumnezeul său. Dumnezeul crucificat nu se descoperă doar, se şi ascunde. Orice constrângere a lumii naturale dispare în revelaţia divinităţii; totul este îndreptat spre libertatea interioară. Privirea omului natural, obsedat de forţele lumii exterioare, nu vede în Crucificat decât un om umilit şi chinuit, nu desfigurarea şi dispariţia adevărului din lume. Adevărul divin pare neputincios şi slab. Este cu putinţă ca Dumnezeu să apară în lumea

aceasta nu ca o tărie şi o putere ce transfigurează viaţa şi triumfă din ea, ci ca o răstignire, ca o înfăţişare de neputinţă şi slăbiciune faţă de puterile acestei lumi?

Iată ce a dus în ispită poporul evreu, refuzând să recunoască în Răstignit pe aşteptatul Mesia, Fiul lui Dumnezeu. Adevăratul Mesia, după el, trebuie să apară, în forţa şi slava lui, trebuie să întemeieze puternica împărăţie a lui Israel, trebuie să pună capăt suferinţelor şi răului existent. Crucea Golgotei a fost o ispită pentru evrei, şi în ea rămân până în zilele noastre mulţime de oameni ai rasei ariene, căci aşteaptă manifestarea adevărului divin în forţă, în victoria exterioară a adevărului în lume. Desigur această ispită constituie renunţarea la orice libertate a spiritului, refuzul şi incapacitatea de a întrevedea dincolo de umilinţa lumească şi de desfigurare, nevăzutul triumf spiritual al adevărului divin. Venirea Fiului lui Dumnezeu, Mesia, în forţa, slava sa, ca rege al lumii şi învingător, ar fi însemnat sfârşitul libertăţii spiritului uman, realizarea Împărăţiei lui Dumnezeu prin necesitate şi constrângere.

Comunismul ateu, care tinde să înlocuiască creştinismul, vrea să realizeze pe pământ împărăţia dreptăţii, să realizeze în această lume Împărăţia lui Dumnezeu fără credinţă în Dumnezeu, fără Cruce şi Răstignire. Dar religia adevărului răstignit este religia libertăţii spiritului. Adevărul răstignit nu deţine constrângerea logică sau juridică, el a apărut în lume ca iubire infinită, iar iubirea nu mă constrânge; mă face infinit liber. Prin iubire totul îmi devine apropiat în duh; prin iubire mă eliberez de fiinţa străină şi ostilă, obţin astfel libertatea supremă. Libertatea trebuie să mă ducă la iubire şi iubirea trebuie să mă facă liber. Harul lui Hristos constituie misterul libertăţii care iubeşte şi a iubirii care eliberează. A apărut pe Cruce. În suferinţa liberă

a Dumnezeului- Om îndreptat spre libertatea umană se află ascuns misterul iubirii creştine.

VI.

În viaţa socială exoterică şi istorică a Bisericii, autoritatea joacă un rol preponderent. Diverse forme autoritare predomină în istoria popoarelor creştine. Dar cum să explici în creştinism autoritatea în religia libertăţii? Din punct de vedere al fenomenologiei experienţei religioase, autoritatea e un fenomen secundar şi nu primitiv, întotdeauna presupune înaintea lui fenomenul credinţei şi actul libertăţii.

Autoritatea Papei sau a Conciliului nu este o realitate exterioară ce vă poate forţa să o recunoaşteţi. Constrângerea, în ceea ce priveşte credinţa, a fost o trădare faţă de principiul creştin. Dacă nu cred în Papă şi în Conciliu, dacă nu văd în ei realităţi spirituale, atunci nu deţin nici o autoritate asupra mea. Pretenţia lor faţă de mine o voi considera ca o constrângere exterioară din lumea materială şi naturală, ca o croială de băţ, sau ca lovitura unei pietre. Trebuie, în actul credinţei, să acord Papei sau Conciliului atributele autorităţii, ca într-adevăr să aibă autoritate asupra mea. Dacă Papa condamnă cartea sau opinia unui catolic fervent, actul are pentru acesta din urmă, importanţă şi un sens profund, pentru că vine de la o autoritate recunoscută ca atare. Iar dacă Papa condamnă cartea sau opinia unui om care nu crede în Biserica catolică, atunci actul e lipsit de orice sens, şi pentru omul de care este vorba nu are nici o valoare.

E absolut imposibil de conceput şi justificat noţiunea naiv realistă, ce acordă autorităţii întâietatea asupra libertăţii spiritului. O gândire autoritară care respinge întotdeauna, dovedeşte un realism naiv; autoritatea ei este o realitate

exterioară, obiectivă, asemănătoare realităţilor din lumea materială. Ea revelă totdeauna un materialism religios. Autoritatea Papei are pentru această conştiinţă dreptul de constrângere analog celui al obiectelor materiale-fizice.

Spiritul rămâne pasiv înţelegerii şi acceptă această autoritate. Dar spiritul nu rămâne pasiv decât înţelegerii obiectelor ce aparţin lumii empirice exterioare, căci pentru înţelegerea şi recunoaşterea lor, nu este necesară activitatea liberă a spiritului. Dar duhul este activ, când e vorba de înţelegerea sau primirea realităţilor din lumea spirituală. Aici este imposibil orice realism naiv.

Papa nu este o realitate empirică exterioară, nu poate fi acceptat în calitate autoritară, în afara evenimentelor active din viaţa spirituală. Autoritatea lui e un lucru nevăzut şi ca toate lucrurile nevăzute, nu este demonstrată decât prin credinţă. Autoritatea lui rămâne nevăzută şi nedovedită pentru necatolici.

Autoritatea Conciliului de asemenea este un lucru nevăzut ce nu poate fi demonstrat decât prin credinţă; nu deţine nici o dovadă exterioară, materialmente tangibilă a adevărului ei. Numai Conciliul în care trăieşte Sf. Duh este adevărat şi poate pretinde autoritatea; or lucrarea Sf. Duh nu poate fi demonstrată prin dovezi exterioare. Conciliul este recunoscut autentic şi investit cu autoritate prin duhul ecumenic al poporului creştin. Şi chiar în catolicism, care reprezintă cea mai autoritară formă de conştiinţă, totuşi, infailibilitatea Papei trebuie să fie proclamată prin Conciliul Vaticanului, adică trebuie recunoscută de lumea catolică, spre a se bucura de autoritate. Chiar în conceptul de autoritate şi infailibilitate este o contradicţie interioară pe care gândirea catolică e neputincioasă să o depăşească. Libertatea spiritului precede lăuntric şi ideal autoritatea (aceasta, nu vrea să spună că o devansează mereu psiho-

logic şi social). Libertatea este originară, primordială faţă de autoritate, căci ea este cea care produce autoritatea. Izvorul autorităţii nu este în obiect, ci în subiect. Autoritatea înseamnă sau acceptarea liberă a unui oarecare principiu, sau sclavia mea spirituală.

Autoritatea nu dă nici o dovadă exterioară de adevăr care să fie neclintit, ce se poate atinge, capabil să constrângă, ea nu scuteşte de povara libertăţii.

Semnele şi criteriile adevărului religios ce se dau ca fiind de autoritate, sunt descoperite naiv ca realităţi empirice capabile să vă convingă; sunt întotdeauna, momeli şi iluzii; ele sunt reflectul evenimentelor interioare ale experienţei spirituale. Nu există şi nu pot exista dovezi materialmente constrângătoare ale Adevărului religios. Criteriul stă în mine şi nu în afara mea. Autoritatea conciliilor ecumenice, sursa adevărului ortodoxiei, pretinde şi ea încuviinţarea mea, actul de libertate, actul meu de credinţă, experienţa şi viaţa mea spirituală. Ne întoarcem mereu la libertate ca la izvorul originar al oricărei vieţi, oricărei fiinţe. Autoritatea nu este decât proiecţia evenimentelor vieţii spirituale în lumea naturală exterioară. Conciliul ecumenic pentru mine nu constituie adevărul decât dacă este un eveniment interior al lumii mele spirituale, o experienţă trăită în mine, în profunzimea duhului meu. Conciliul, ca proiecţie în lumea exterioară şi istorică, este de acum ceva secundar, reflectat. Pentru mine nu deţine autoritate decât ceea ce este recunoscut în propria-mi lume spirituală ca Adevăr, ca întâlnire cu realitatea originară, născută prin libertatea spiritului meu, libertate întotdeauna primitivă şi iniţială.

Papismul nu iese decât iluzoriu din dificultăţile insurmontabile legate ideii de autoritate exterioară, a unei autorităţi ce ar deţine dovezi tangibile despre adevăr. El evoluează într-o lume secundară şi nu originară. Că infai-

libilitatea papală se consideră ca un criteriu neclintit al tuturor adevărurilor religioase, fie! Dar adevărul privitor la această infailibilitate nu se poate sprijini pe nici o autoritate exterioară neclintită, ea este născută chiar în sânul libertății, este aleasă chiar de libertate. Intrând în domeniul criteriilor de autoritate, nu mă pot mişca decât pe un plan secundar. Adevărul supremației libertății asupra autorității, nu este un adevăr psihologic – procesele psihologice sunt diverse şi complexe – este adevărul spiritului, adevărul vieții originare, al fenomenului său originar. Primul şi ultimul criteriu al Adevărului rezidă chiar în Adevăr; primul şi ultimul criteriu al cunoaşterii lui Dumnezeu rezidă chiar în Dumnezeu. Conştiința autoritară caută criteriile despre Dumnezeu în lumea naturală inferioară, nu are încredere în cele din lumea divină. Această conştiință contopeşte lumea spirituală lumii materiale, Împărăția lui Dumnezeu - împărăției lui Cezar. Aplicarea principiilor conştiinței de acest gen duce întotdeauna la supunerea Bisericii de către Stat şi presupune o mai mare încredere în Stat decât în Biserică.

Concepția autorității în ortodoxie n-a fost aprofundată şi superioritatea sa asupra catolicismului provine din mai marea libertate a spiritului. Homiakov[1] respingea total autoritatea în ortodoxie, iar ca temei al autorității dădea libertatea. Principiul libertății în ortodoxie nu este legat de individualism, de afirmarea dreptului la libertate pentru individul izolat; libertatea este legată ecumenismului, este o libertate în iubire. Totuşi în ortodoxie, autoritatea obiceiurilor era foarte puternică, precum unirea Bisericii cu Statul care a supus-o. Autoritatea se întemeiază pe întreaga Biserică, care este un organism mistic, spiritual, a cărei au-

1 Homiakov: şef al şcolii slavofile.

toritate nu este exterioară şi materială, ci interioară şi face parte din viaţa spirituală ecumenică.

Autoritatea spirituală interioară presupune libertatea şi se întemeiază pe ea. Refuzul lumii creştine de a avea libertatea spiritului este o ispită diabolică, una din ispitele respinse de Hristos în pustiu. Adevărul trebuie să corespundă naturii şi vieţii mele spirituale. Nu-mi poate fi exterior, nu mi se poate impune prin violenţă. Nu există despotism în lumea spirituală şi orice constrângere este imposibilă. Misterul trebuie să-mi fie aproape, să-mi fie înrudit lăuntric. Adevărul vieţii divine nu îmi poate fi impus pentru că sensul acestui adevăr implică libertatea mea. Sclavia spiritului, reflectată în formele pur autoritare ale conştiinţei religioase, nu este decât produsul libertăţii, doborâtă de un rău interior. În afara libertăţii nu este spirit şi în afara spiritului nu este libertate. O formă de cucernicie autoritară nu este decât expresia unui stadiu inferior de spiritualitate, o formă de religiozitate „psihică'" . În stadiile superioare se biruie din această conştiinţă autoritară. Dar aceasta nu înseamnă că formele exterioare ale vieţii religioase au fost lipsite de sens în destinele istorice ale popoarelor creştine şi că trebuie renegate exterior. E imposibil de învins din afară formele autoritare religioase, ele nu se pot respinge cu forţa, iar ridicarea peste ele constituie un proces spiritual interior. Nu se poate primi din afară libertatea. Libertatea în ştiinţă, în artă, în societate, în iubire nu poate fi atinsă decât printr-un spirit liber. Nimic nu pot crea liber sufletele sclave.

Oricare ar fi treapta pe care a atins-o omul ca fiinţă psiho-corporală, el nu poate pretinde autonomia pură; aceasta se manifestă în starea spiritual umană. Să pretinzi libertatea în general, ar fi deşertăciune, căci libertatea trebuie să fie manifestată în experienţa şi viaţa spirituală, ea nu poate fi obiectul declaraţiilor exterioare. Iată pentru ce

libertatea pretinsă prin revoluţii, ajunge de obicei la noi forme de tiranie şi sclavie. Nu se poate cere libertatea spiritului prin forţă, trebuie să o posezi în sine, să o descoperi lăuntric. Trecerea de la formele eteronome de religie la formele autonome este rezultatul creşterii spirituale. Experienţa creştină nu este numai personală, individuală, ci este ecumenică, colectivă. Lumea creştină reprezintă un organism spiritual întreg şi ca orice întocmire posedă o structură ierarhică. Ceea ce se întâmplă pe planul superior al vieţii spirituale are importanţă şi pentru cele mai coborâte trepte, hrăneşte într-un fel toate treptele vieţii spirituale.

Eteronomia deţine mai întâi un sens social şi istoric, nu se referă la Adevărul în sine, ci la lucrarea în istorie, în mediul social. Eteronomia trebuie văzută prin lumina autonomiei, după cum necesitatea trebuie înfăţişată prin prisma libertăţii, dar noţiunea de autonomie este elaborată de filosofie, care este deja zdrobită de răul individualismului, fructul separării; autonomia se afirmă împotriva eteronomiei ca o ridicare a personalităţii religioase faţă de societatea religioasă. Susţinerea libertăţii religioase în protestantism cuprinde în sine un adevăr indiscutabil, dar din punct de vedere ortodox, această libertate se afirmă prin „protest" într-un fel mai mult negativ decât pozitiv, iar problema libertăţii însăşi n-a fost aprofundată suficient. Conştiinţa protestantă înclină spre individualism. Viaţa spiritului este viaţa sufletului ce se deschide lumii spirituale, care nu cunoaşte împărţeli şi „extrincesisme" . Răul nu stă în faptul că protestantismul susţine prea exagerata libertate a spiritului uman, ci că nu o afirmă mai radical şi mai profund. Protestantismul înclină spre monofizism, negarea omului şi a libertăţii umane, spre opoziţia extremă între libertate şi har. Idealismul german dezvoltat pe terenul spiritual al protestantismului, a adus eminamente

servicii în lupta în favoarea libertăţii spiritului, a revelat şi justificat ideea autonomiei (Kant, Fichte, Hegel). Dar şi el este contaminat de erezia monofizismului, cunoaşte libertatea divină, dar ignoră libertatea umană. Meritul marilor idealişti germani constă în faptul că au înţeles prin libertate fructul unei superioare spiritualităţi şi nu pretenţia cu totul exterioară a fiinţelor doborâte prin sclavia spiritului.

Trebuie în orice caz recunoscut că divergenţa între conştiinţa autonomă şi conştiinţa eteronomă are loc într-o sferă secundară, nu primitivă. Autonomia este corelativă eteronomiei. Nu există o autonomie formală în profunzimea libertăţii spirituale, căci acolo nu mai există deosebire între autonomie şi teonomie. Conştiinţa teonomică liberă se ridică în acelaşi timp peste autonomie şi eteronomie. Autonomia este încă o noţiune cu totul formală a libertăţii, ea o susţine pe aceasta din urmă pentru Adamul natural, neştiind de ce este necesară. Autonomia şi eteronomia sunt categorii juridice nu spirituale, au fost constituite pentru o lume împărţită, în care domneşte constrângerea. Libertatea este o categorie spirituală ce se află la o mai mare profunzime decât orice controversă asupra autonomiei şi eteronomiei. O lume în care se afirmă autonomia faţă de eteronomie a pierdut libertatea spiritului. Conştiinţa autonomă este formală, ea corespunde acelui stadiu de viaţă spirituală în care libertatea nu are obiect, sau nu este orientată încă spre un scop determinat, în care vreau să fiu liber de orice constrângere şi de orice arbitrariu exterior, vreau să mă determin prin propria mea voinţă, în care vreau să trăiesc după legea mea. Autonomia se opune nu numai eteronomiei, şi are dreptate , dar şi teonomiei pe nedrept.

Un adevăr pozitiv mai profund stă în faptul că nu pot trăi numai după legea mea, libertatea mea nu poate rămâne negativă, formală şi fără obiect, ea este necesară pentru

răspunsul ce trebuie să-l dau chemării divine, convertirii la viaţa divină. Libertatea Vechiului Adam, a omului natural, este fără scop, infantilă, nu are decât o dorinţă să evadeze din scutece. Libertatea Noului Adam, a omului spiritual, este o libertate ce are un conţinut, este pozitivă, interioară, este dorinţa de a trăi pentru Dumnezeu şi în Dumnezeu.

În realitate conştiinţa eteronomă sau autonomă este în stare de nematuritate, nu este o adevărată libertate de spirit. Nu înţelege că libertatea nu este nici o pretenţie, nici un drept, ci o greutate, o datorie; nu pricepe că Dumnezeu are nevoie de libertatea omenească ca să împlinească planul ce L-a conceput pentru om. Libertatea este o „concentrare" şi nu o „risipire" de spirit, e austeră şi dificilă. Viaţa liberă e cea mai complexă; viaţa uşoară se desfăşoară în necesitate şi constrângere. Libertatea naşte suferinţa şi tragedia. Renunţarea la libertate produce o aparentă uşurare a suferinţelor şi tragediei vieţii. Conştiinţa eteronomă îşi reprezintă pe Dumnezeu ca un despot oriental, pretinzând din partea sclavului o supunere servilă. Astfel este reflectat Dumnezeu în omul natural, în elementul păcatului.

Această concepţie despre Dumnezeu a pătruns profund chiar în lumea creştină şi continuă până în prezent să o amăgească. Omul este sclavul lui Dumnezeu, subiectul unui potentat autocrat care trebuie să împlinească voinţa Stăpânului, oricare ar fi ea. Căderea este călcarea voinţei Domnului, o neascultare a legii Stăpânului vieţii. O interpretare formală şi juridică a căderii ajunge la interpretarea tot juridică a mântuirii. Dumnezeu, personificat ca autocrat şi despot cu puterea nelimitată, pretinde omului nu împlinirea adevărului şi dreptăţii, care are pentru El un sens şi corespunde naturii Sale spirituale, ci împlinirea voii Sale formal, din ordinul Său, chiar dacă ar fi lipsit de sens şi total transcendent naturii umane. Se socoteşte că omul tre-

buie să împlinească voinţa lui Dumnezeu, chiar fără să întrebe în ce constă această voinţă şi care-i este sensul. Dar împlinirea voinţei divine nu ne luminează asupra naturii ei. Aici problema este pusă într-un mod formal şi juridic. Consimt, oricât de dificil mi-ar fi, să împlinesc voinţa divină, dacă Dumnezeu este iubire infinită; dar dacă Dumnezeu este ură, refuz să împlinesc această voinţă, chiar dacă mi-ar fi mai uşor. În reprezentarea ce-o am despre Dumnezeu, nu-L pot despărţi de Ideea de Dumnezeu, de Inteligenţă, de Iubire, de Adevăr, de Dreptate şi de Frumuseţe. Despărţirea duce la o sclavie a spiritului; Dumnezeu se transformă în despot asirian.

Controversa dusă pe următorul subiect - Dumnezeu este supus adevărului şi dreptăţii, cum gândea Platon, sau El este cu adevărat liber, iar adevărul şi dreptatea sunt ceea ce doreşte El, cum gândea Duns Scott - este bazată pe împărţirea a ceea ce este indivizibil. Nu se poate spune că Dumnezeu este supus adevărului şi binelui, ca unor principii ce L-ar domina, cu atât mai mult nu se poate spune că adevărul şi binele nu sunt decât ce vrea Dumnezeu. O asemenea despărţire nu se poate aplica naturii divinităţii, după cum e imposibil să concepi pe Dumnezeu prin prisma moralei noastre omeneşti socotindu-L despot. Dumnezeu nu poate dori nonsensul, nu pentru că e limitat prin Adevăr, Bine şi Frumos ci pentru că libertatea şi necesitatea Adevărului, Binelui şi Frumuseţii sunt contopite în El. Dumnezeu nu poate dori nonsensul, pentru că El este sensul, sensul fiind ideea Sa imanentă. Lui Dumnezeu Îi este inerentă Înțelepciunea, nu poate voi sclavia. Dumnezeu nu poate voi decât libertatea, pentru că ea constituie Ideea, planul Său lumesc. Nu poate dori să se împlinească voinţa Sa formal, supunându-ne orbeşte, pentru că nu poate avea o voinţă separată de ideea de Dumnezeu, a

Sensului, Adevărului, Dreptăţii şi Libertăţii, fără care nu este nici Sens, nici Dreptate. Dumnezeu, mai întâi, aşteaptă de la om libertatea. Astfel este voinţa divină nedespărţită de ideea divină şi această voinţă trebuie săvârşită. În numele realizării acestei voinţe n-am dreptul să fiu sclav, trebuie să fiu spirit liber. În deplină libertate a spiritului, ca o fiinţă spirituală şi nu servil trebuie să mă supun voinţei lui Dumnezeu. Nu mai suntem robi, ci fii liberi, iar libertatea noastră a fost răscumpărată la un mare preţ. În Fiul, Tatăl s-a revelat ca iubire infinită. Personificarea lui Dumnezeu ca stăpân ce pretinde împlinirea voinţei, supunerea formală puterii Lui, dispare ca rezultat al presiunii păcatului asupra omului natural.

Dacă libertatea nu poate fi opusă harului cu atât mai mult nu se opune smereniei, fenomen intim al duhului şi care se produce în libertate. Fără libertate nu poţi avea umilinţă sau aceasta nu ar avea nici o valoare; nu are valoare decât iluminarea naturii umane. Umilinţa este biruinţa voită şi liberă peste orice orgoliu al afirmării de sine, peste orice ură provenită din elementul nostru inferior. Este calea ce duce la noua naştere, deplasarea centrului de greutate din exterior spre profunzime. Umilinţa nu este supunerea exterioară a propriei voinţe unei voinţe străine. Ca fapt religios, nu seamănă cu nimic supunerii şi subordonării, de exemplu, a membrilor de partid comunist disciplinei comitetului central. În această supunere şi subordonare, natura umană rămâne neschimbată şi relaţiile dintre oameni şi forţa căreia i se supun, rămân relaţiile păgâne. În vreme ce, în adevărata umilinţă natura omului se transformă şi se iluminează. Umilinţa este actul omului îndreptat spre el însuşi şi presupune o intensă libertate de spirit. Este calea ce duce la eliberarea de puterea a tot ce este arbitrar, exterior, străin omului, calea care conduce la

libertatea duhului, la respingerea închiderii în robia elementelor ce stăpânesc, la libertatea interioară ce biruie răul în viaţă. Concepţia servilă a umilinţei este o deformare a creştinismului şi a căii spirituale.

Umilinţa este dobândirea păcii spirituale, de unire cu forţele superioare, şi nu o supunere de sclav întotdeauna fondată pe absenţa păcii şi unităţii, pe risipire şi îndepărtare. Supunând voinţa, se vădeşte cea mai mare libertate, este eliberarea voinţei de puterea elementelor sumbre. Umilinţa este una din căile libertăţii; nu este deloc eteronomie, iar manifestarea ei în viaţa celor mai mari sfinţi şi mistici este prin experienţa religioasă cu totul „autonomă" . În actul umilinţei, nu lucrează o voinţă străină, ci propria voinţă, dar iluminată şi transfigurată într-o natură spirituală superioară. Umilinţa înaintea „stareţului" , supunerea voinţei mele conducerii sale spirituale, este un act deplin voluntar, un act de libertate şi nu supunerea la o putere ce constrânge. Prin afirmarea egoistă de mine-însumi îmi distrug propria libertate, arunc natura mea în non-fiinţă. Umilinţa este trecerea de la egocentrism la teocentrism. Autonomia moralei, a ştiinţei, artei, dreptului, economiei ce-a afirmat istoria modernă, nu este autonomia omului însuşi. Totul s-a eliberat excluzând omul; el a devenit sclavul moralei, ştiinţei, dreptului, economiei autonome.

VII.

Recunoaşte creştinismul libertatea de conştiinţă şi îngăduinţa religioasă?

Această întrebare are o întreagă istorie sângeroasă şi tragică. Lumea creştină s-a lăsat indusă în ispită. În numele religiei iubirii, a religiei libertăţii, s-au văzut aprinzându-se

ruguri, curgând sânge, duşmănii dezlănţuindu-se şi bântuind cele mai mari violenţe. Oameni indiferenţi oricărei religii au apărat libertatea conştiinţei şi îngăduinţa religioasă.

Pentru cel ce nu crede în nimic, care este indiferent faţă de adevăr, e lesne să fie îngăduitor faţă de orice credinţă. Dar cum să împaci credinţa arzătoare, devotamentul pentru singurul Adevăr şi îngăduinţa pentru o credinţă greşită, pentru negarea Adevărului? Îngăduinţa religioasă nu este întotdeauna dovada unui indiferentism? Astfel gândesc creştinii care neagă libertatea de conştiinţă. Apărarea spiritului de toleranţă a devenit prerogativa liberalismului, a umanismului ce nu are nici o credinţă religioasă. Libertatea de conştiinţă e susţinută ca un principiu formal, neavând nici o legătură cu vreun adevar pozitiv. Oamenii religiei, credincioşi unui Adevăr pozitiv, ferindu-se de minciună, n-au apărat libertatea de conştiinţă decât în împrejurările în care credinţa lor era persecutată şi asuprită. Astfel catolicii, cel mai puţin înclinaţi să recunoască principiul libertăţii de conştiinţă, au făcut în Rusia apel la această libertate, atunci când credinţa catolică era oprimată şi limitată în drepturile ei. În perioada persecuţiilor dinaintea lui Constantin cel Mare, creştinismul a susţinut libertatea conştiinţei religioase, prin apologeţii şi doctorii Bisericii. Dar când creştinismul devine religia dominantă, nu mai auzim argumente în favoarea libertăţii religioase, găsim chemări la violenţă contra ereticilor şi dizidenţilor, la intervenţia sabiei Statului în problemele de credinţă. Astfel s-a pus problema istoric şi ea a adus multe minciuni, ipocrizie şi un grosolan utilitarism.

Dar din punct de vedere creştin, cum să formulezi lăuntric problema libertăţii religioase, în esenţa ei, detaşând-o

de orice interes omenesc, de orice pozitivism şi de utilitarismul ce se găsesc amestecate creştinismului în istorie?

Creştinismul este exclusiv, nu poate suferi vecinătatea erorii. Nu poate fi indiferent dacă oamenii preferă minciuna - Adevărului, pentru că el nu le recunoaşte ca valoare egală.

Liberalismul formal, indiferent Adevărului, este străin creştinismului, pentru că nu poate apăra libertatea conştiinţei recurgând la argumentele respective. Libertatea creştină nu este libertatea formală, lipsită de sens, a Adamului natural; nu este un drept ca în liberalismul umanist; este o obligaţie, o datorie faţă de Dumnezeu. Iar dacă creştinii trebuie să susţină libertatea conştiinţei, bineînţeles că nu e pentru raţiuni liberale, formale şi juridice, pe care, lumea indiferentă oricărei credinţe şi adevăr – care păstrează libertatea erorii, minciuni şi răului, – le invocă pentru apărarea lor. Oamenii care reneagă conştiinţa religioasă nu pot susţine libertatea de gândire decât într-un mod cu totul exterior; ea le este folositoare într-un singur scop ca să salveze drepturile lor de ateism şi minciună, să-şi salveze liniştea lor în greşeală.

Numai în creştinism libertatea de conştiinţă dobândeşte un sens interior şi o îndreptăţire religioasă.

Creştinismul pretinde îngăduinţă faţă de sufletul omenesc, faţă de experienţa intimă şi calea sa spirituală, pentru că libertatea face parte din credinţa creştină. Creştinismul este religia libertăţii. Însuşi Dumnezeu este nesfârşit de îngăduitor faţă de răul ce există în lume. În numele libertăţii suportă cele mai mari răutăţi. Creştinismul afirmă practic, nu formal, libertatea de conştiinţă; afirmă nu cu indiferenţă faţă de adevăr, nici îngăduinţă faţă de minciună, ci prin credinţa în adevăr, care este revelaţia libertăţii spiritului omenesc. Hristos ne-a descoperit libertatea infinită a spiri-

tului; prin sângele Lui s-a împuternicit ea pentru veşnicie. Credinţa în Golgota este credinţa în libertate.

Exigenţa libertăţii gândirii religioase se află în conştiinţa creştină la o infinit mai mare profunzime decât în conştiinţa liberală, umanistă şi nereligioasă. Orice constrîngere exercitată asupra sufletului omenesc în problemele de credinţă, este o trădare faţă de Hristos, o negare a sensului religiei creştine, a însăşi naturii credinţei. Omul trebuie să treacă liber prin încercări şi liber să ştie să le biruie. E dator să caute şi să cerceteze adevărul. Negarea libertăţii religioase, intoleranţa fanatică şi constrângerea în viaţa spirituală sunt născute din ideea mântuirii obligatorii, idee opusă sensului creştinismului. Însuşi Dumnezeu ar fi putut salva cu forţa întreaga speţă omenească şi într-un mod mai radical decât ar putea-o face vreodată ierarhia eclesiastică sau puterea Statului. Dar Dumnezeu nu vrea izbăvirea impusă, căci aceasta e contrară planului Său pentru lume şi om; la chemarea Sa Dumnezeu aşteaptă răspunsul liber al omului, caută iubirea liberă a celuilalt El Însuşi. Dumnezeu ar putea spune ca omul: „Iubirii nu i se porunceşte" . Nu se poate intra cu forţa în rai.

Noţiunea mântuirii obligatorii, ce a avut consecinţe atât de fatale în istorie, e o identificare falsă a Împărăţiei lui Dumnezeu cu împărăţia lui Cezar; se aduce lumea spirituală la nivelul lumii naturale. În împărăţia lui Cezar domneşte constrângerea şi sclavia. Lumea spirituală, Împărăţia lui Dumnezeu, este harul libertăţii. Constrângerea nu poate salva pe nimeni, pentru că mântuirea presupune actul libertăţii, fiindcă e iluminarea lăuntrică a libertăţii. Istoria creştinismului abundă în violenţe, dar ea nu aparţine lumii spirituale, nu este lăuntric legată cu istoria interioară a creştinismului, aparţine istoriei sociale a omenirii şi este

determinată de starea omului natural. Dacă creştinismul medieval a fost plin de sângeroase violenţe, răspunzătoare nu este credinţa creştină, ci omenirea naturală care se „creştina" penibil. Ceea ce se reproşează în general Bisericii catolice, trebuie imputat cruzimii naturii omeneşti. Dar problema libertăţii religioase nu este o problemă istorică, e însăşi problema de esenţă a credinţei creştine. Pornind de la acest punct de vedere, îngăduinţa religioasă nu este îngăduinţa faţă de credinţele greşite ale omului, ci un sentiment de iubire şi de grijă pentru orice suflet uman.

Omul vine la Dumnezeu prin nenumărate şi anevoioase drumuri, prin suferinţe grele, printr-o tragică experienţă a vieţii, prin luptele spiritului. Trece prin calea încercărilor, suferă experienţa lui individuală, experienţă ce nu există decât pentru el. Eu nu pot pretinde că deţin plenitudinea Adevărului şi să afirm că aproapele meu e în absolută greşeală. Numai în Dumnezeu se găseşte pleromul, iar noi ne mărginim doar la o parcelă de adevăr, nu cuprindem decât raze izolate ale luminii. Negarea libertăţii de conştiinţă, constrângerea sa înseamnă o mecanizare şi o materializare a vieţii religioase, înseamnă negarea spiritului şi a vieţii spirituale, căci duhul şi viaţa spirituală sunt libertate. Este justificată revolta omului contemporan împotriva constrângerii în problemele de credinţă şi religie, a identificării vieţii spirituale cu viaţa Statului. Această revoltă poate provoca şi provoacă consecinţe funeste şi fatale, poate mărturisi despărţirea de credinţă, dar în ea este un moment interior de adevăr, care este adevărul libertăţii.

Este imposibil să clădeşti prin constrângere Împărăţia lui Dumnezeu, ea nu poate fi creată decât liber. Constrângerea a prăbuşit toate teocraţiile istoriei, iar căderea a fost

providențială. Fără om, fără libertatea umană, Dumnezeu nu poate și nu vrea clădirea Împărăției Sale, ce nu poate fi decât o Împărăție teandrică, iar omul trebuie să urmeze calea acestui adevăr până la capăt. Nimic din această lume nu poate opri mersul său, pentru că Însuși Dumnezeu vrea ca omul să-și împlinească libertatea până la capăt și în libertate să vină în plenitudinea divină. Omul trebuie să treacă prin tragedia libertății, ca să afle sprijinul în libertatea lui Hristos, în cea de a treia libertate. Libertatea este destinul, fatalitatea omului, oricât de paradoxal poate părea. Fanatismul care respiră prin violență nu este decât nebunia provenită din neputința trăită de omul natural ca să dobândească într-însul adevărul spiritului, pleromul ceresc al creștinismului. Fanatismul este închisoarea spiritului în pasiunile sufletului și trupului, înăbușirea omului spiritual de către omul natural. El încalcă întotdeauna cele mai elementare legi de igienă spirituală. Când omul în numele iubirii se hrănește cu ură, când în numele libertății recurge la violență, se găsește în stare de demență, și-a pierdut echilibrul psihic ca urmare a neputinței de a cuprinde în el adevărul creștinismului. Nimic nu e mai dificil pentru om decât să primească în el libertatea adevărului și să-i rămână fidel. Gândurile i se tulbură și inima i se înflăcărează. Răul la care a recurs îi pare a-l săvârși în numele binelui. Lumea elenică a cunoscut un mare echilibru; era mai puțin înclinată violenței decât lumea creștină, pentru că n-a primit supremul adevăr al libertății. Acest adevăr, povară prea grea pentru omenire, rămas neînțeles, a provocat o violență fără precedent.

Renașterea creștină în lume nu se va obține decât prin patosul libertății. Creștinismul viitorului va fi un crești-

nism al libertăţii de spirit, ce-a depăşit încercările libertăţii şi a biruit ispita renunţării la ea. Creştinismul nostru nu poate fi decât nou, nu în opoziţie cu creştinismul etern, ci prin naşterea unui suflet nou, capabil să priceapă adevărul său neclintit. Acest suflet nou nu-l poate dobândi decât un creştinism al libertăţii de spirit, pentru că sclavia spiritului, tirania lui, constrîngerea exercitată asupra lui, fac parte din împărăţia lui Antihrist. Libertatea spiritului a fost tema fundamentală a gândirii religioase ruse. Slavofilii au propovăduit libertatea creştină şi cel mai mare apostol al lor a fost Dostoievski.

Problema libertăţii spiritului se situează chiar în centrul conştiinţei creştine; problema răului şi a izbăvirii, cea a omului cu puterea sa creatoare, depind de ea. Este imposibilă creaţia sub dominarea unei mentalităţi autoritare. Viaţa creatoare nu poate fi numai ascultare, o supunere la autoritate. Întotdeauna presupune libertatea de spirit, este manifestarea acestei libertăţi. Întotdeauna în creaţie este altceva decât umilinţă, care deşi fiind un moment indispensabil căii spirituale, nu exclude deloc îndrăzneala libertăţii. Negarea libertăţii este mutilarea individualităţii umane, stingerea vieţii spirituale din om. Individualitatea se ridică împotriva transformării sale în automat. Înfăţişată în profunzime, ideea libertăţii creştine cu toate consecinţele, implică afirmarea ei în toate sferele creaţiei omeneşti, libertatea în ştiinţă, în filozofie, în artă, în relaţiile sociale, în iubire. Constrângerea în aceste domenii nu are nici o valoare din punct de vedere al conştiinţei creştine. În toate domeniile creaţiei, adevărul lui Hristos trebuie să se reveleze din profunzimea libertăţii. Ştiinţa, arta, societatea, ca şi iubirea liberă a bărbatului şi a femeii, trebuie să serveas-

că adevărul lui Hristos, trebuie să îndrepte forţele lor creatoare către Dumnezeu, trebuie să fie manifestarea iubirii libere spre Dumnezeu. Nici o limită exterioară nu poate fi impusă libertăţii de gândire, libertăţii sentimentului. Trebuie să se nască în ei lumina lui Hristos; vidul şi non-fiinţa răului, neantul oricărui ateism trebuie descoperit. Acesta este drumul statornic, singurul ce trebuie să-l urmeze omenirea care a atins culmea încercărilor şi contradicţiilor culturii. Ultima despărţire a celor două împărăţii va avea loc pe căile libertăţii, ce vor duce definitiv la Dumnezeu sau la diavol.

Şi va veni timpul, şi a şi venit, când libertatea va fi numai în creştinism, când Biserica lui Hristos, va apăra libertatea omului împotriva violenţelor împărăţiei acestei lumi, împărăţia lui Cezar a devenit definitiv nelegiuită. Aceasta se şi realizează în comunism, care desfiinţează libertatea spiritului şi neagă personalitatea. Negarea libertăţii de spirit este spiritul lui Antihrist, a cărui venire va fi marcată prin tiranie extremă, prin absoluta autocraţie a puterii acestei lumi. Doar în Biserica lui Hristos se va găsi eliberarea din această tiranie distrugătoare, din această întrupare a spiritului Marelui Inchizitor.

În Împărăţia lui Hristos, orice putere şi orice autocraţie individuală sau colectivă sunt la limită, căci aici se afirmă numai puterea Adevărului şi Dreptăţii divine. Spiritul libertăţii lui Hristos este îndreptat împotriva oricărei tiranii ce provine din „stânga" , din „dreapta" sau „din centru" , tiranie monarhistă, aristocratică sau democratică, socialistă sau anarhistă. Acesta nu este spiritul liberalismului mereu indiferent Adevărului, este al libertăţii sfinţite, al libertăţii iubirii. Căutarea Împărăţiei lui Dumnezeu este

manifestarea libertăţii de spirit. Împărăţia lui Dumnezeu, pe care trebuie să o căutăm înainte de orice, este împărăţia spiritului. În lumea spirituală, tirania şi constrângerea oricărui lucru „exterior“ şi a tot ce este iscat de risipire sunt depăşite. Atingerea Împărăţiei lui Dumnezeu este trecerea într-o lume spirituală, unde totul va fi diferit de lumea naturală. Dumnezeu va fi Totul în toate, iar libertatea va învinge violenţa. Pentru a accede la lumea spirituală, omul trebuie să săvârşească actul eroic al libertăţii; aceasta nu o primeşte din afară, ci trebuie să o descopere în el însuşi.

CAPITOLUL V

RĂUL ŞI MÂNTUIREA

I.

Problema răului se află nu numai în centrul conştiinţei creştine, ci şi în centrul întregii conştiinţe religioase. Dorinţa de a fi izbăvit de răul din existenţa universală, de suferinţa fiinţei, a creat religiile. În definitiv, toate religiile, şi nu numai cele ale mântuirii în sensul cel mai strict al cuvântului, promit eliberarea de rău şi de suferinţa pe care acesta o produce. În religie, omul caută să evadeze din starea de izolare şi singurătate în care se află în sânul acestei lumi ostile şi străine; aspiră la întoarcerea în patria spiritului. Adorarea totemului însemna căutarea unui protector şi unui eliberator din puterea răului lumii înconjurătoare.

Gândirea raţionalistă a omului contemporan socoteşte existenţa răului şi suferinţei ca principal obstacol al credinţei în Dumnezeu, ca cel mai important argument în favoarea ateismului. Pare dificil de împăcat existenţa lui Dumnezeu, Atot-Milostivul şi Atot-Puternicul Dăruitor, cu existenţa răului, atât de cumplit şi puternic în lumea noastră. Acest argument, singurul serios, a devenit clasic. Oamenii pierd credinţa în Dumnezeu şi credinţa în sensul divin al lumii pentru că întâlnesc răul biruind, pentru că sunt încercaţi de suferinţe lipsite de sens, provocate de acest rău.

Dar credinţa în Dumnezeu şi credinţa în zei s-a născut în istoria conştiinţei umane tocmai pentru că omenirea era încercată de mari suferinţe şi resimţea nevoia să se elibereze de puterea răului. Dacă acest rău, care doboară lumea noastră nu ar fi existat, omenirea era mulţumită de lumea aceasta de aici, iar ea fără vreun rău sau suferinţă, ar fi fost singura divinitate. Nu era nevoie de eliberare. Suferinţele vieţii dovedind existenţa răului, constituie o mare şcoală religioasă, prin care trebuie să treacă omenirea. Neştiind de rău, viaţa ar fi ajuns în această lume la mulţumirea de sine. Existenţa răului nu e numai o piedică a credinţei în Dumnezeu, este şi dovada existenţei lui Dumnezeu, dovada că această lume nu e singura şi ultima. Experienţa răului îndreaptă omul spre o altă lume, nemulţumindu-l de cea de aici. La temelia experienţei şi a conştiinţei religioase stă pesimismul, nu optimismul. Toate religiile eliberării sunt pesimiste privind viaţa universală şi lumea naturală, orfismul, budismul în aceeaşi măsură cu creştinismul. Sensul pozitiv al fiinţei rezidă în altă rânduială, în lumea spirituală. Lumea noastră naturală se găseşte, în aparenţă, în puterea deşertăciunii biruitoare; în ea domnesc stricăciunea şi moartea, violenţa şi ura, egoismul şi discordia. Omul e copleşit de nonsensul şi răul vieţii omenirii. Din religie, din credinţă se avântă către lumea sensului şi primeşte forţa ce emană din această lume, în care iubirea biruie din ură, unirea din risipire şi viaţa veşnică din moarte.

Existenţa răului pune problema teodiceii, a dovedirii lui Dumnezeu. De ce îngăduie Dumnezeu răul înspăimântător, de ce pătimeşte biruinţa Sa? Omenirea neîntrerupt e şiroaie de sânge. Satan, nu Dumnezeu, pare a-i fi stăpânul. Unde e deci lucrarea providenţei divine? Se cunoaşte geniala dia-

lectică a lui Ivan Karamazov, relativ la lacrima unui copil, care se termină prin refuzul biletului de intrare în armonia universală.[1] Spiritul euclidian, refuză să înţeleagă misterul iraţional al vieţii universale, pretinde să clădească o lume mai bună decât aceea creată prin Dumnezeu, în care n-ar fi nici rău, nici suferinţă, ci o lume pur raţională. Omul cu spirit euclidian nu poate concepe de ce nu a creat Dumnezeu o lume fericită, fără păcat, incapabilă de rău. Dar „binele" lumii omeneşti, cel al spiritului euclidian, se va deosebi de „răul" lumii divine prin lipsa oricăror libertăţi: libertatea nu a făcut parte din planul ei iniţial, omul va fi un automat reuşit. Absenţa libertăţii ar fi făcut imposibile răul şi suferinţa, iar omul e gata să renunţe la libertate ca să se elibereze definitiv de spaimele lui. Nu ar mai fi în lumea euclidiană încercări voluntare, de căutare liberă. Lumea creată de Dumnezeu e plină de rău, dar la temelia sa se află cel mai mare bine, libertatea spiritului, care arată că omul poartă în el imaginea divină. Libertatea este singura soluţie la problema teodiceii. Problema răului constituie problema libertăţii. Dacă nu înţelegem libertatea, nu se poate pricepe faptul iraţional al existenţei răului în lumea divină. La originea lumii se află o libertate iraţională înrădăcinată în profunzimea neantului, un hău din care ţâşnesc întunecatele torente de viaţă şi în care sunt închise toate posibilităţile. Aceste tenebre abisale ale fiinţei, care preced binele şi răul, nu pot fi raţionale complet; în ele sălăşluiesc ascunse întotdeauna posibilităţi îngrămădite de energii noi, necunoscute. Lumina Logosului biruie din tenebre, armonia cosmică biruie din haos, dar fără abisul tenebrelor şi haosului, în evoluţia ce se săvârşeşte, n-ar fi nici viaţă, nici libertate, nici semnificaţie. Libertatea zace în sumbrul abis, în neant, dar fără ea totul este lipsit de sens. Ea naşte răul ca şi binele. De

1 Dostoievski, *Fraţii Karamazov*, vol. I, cap. III.

altfel răul nu contrazice existenţa sensului, îl confirmă. Libertatea nu este creată, pentru că ea nu este natură, este înaintea lumii, ea este înrădăcinată în neantul iniţial. Dumnezeu este Atotputernic în raport cu fiinţa, dar în raport cu neantul, cu libertatea nu este, de aceea există răul.

Orice concepţie serioasă de viaţă implică viziunea răului şi admiterea existenţei lui. A nu-l vedea, a-l ignora fac omul iresponsabil şi superficial, într-un fel, îi închid profunzimea vieţii. Negarea răului, înseamnă pierderea libertăţii spiritului, aruncarea poverii libertăţii. Epoca noastră se găseşte sub semnul unei creşteri impetuoase a răului, acompaniată de negarea lui. Or omul rămâne dezarmat în faţa lui, când nu-l vede. Personalitatea se căleşte când face deosebirea între bine şi rău, când ştie să delimiteze pe cel din urmă. Când aceste limite se desfiinţează, când omul se află într-o stare de confuzie şi indiferenţă, personalitatea se corupe şi se descompune, căci forţa conştiinţei este legată de descoperirea răului. În confuzie şi indiferenţă, în pierderea viziunii răului, omul e lipsit de libertatea spiritului, începe să caute necesitatea care îi garantează binele, transferă centrul de gravitaţie al vieţii din profunzime spre exterior, încetează să se determine din interior. Raţionalismul neagă misterul iraţional al răului, pentru că neagă pe cel al libertăţii. Pentru o conştiinţă raţionalistă e mai dificil să creadă în diavol decât să creadă în Dumnezeu; şi oamenii cu această mentalitate întocmesc diferite doctrine, în care se respinge existenţa răului, în care răul se transformă într-un nedeplin bine sau într-un stadiu al dezvoltării lui. Răul este negat în acelaşi timp de evoluţionişti cât şi de adepţii doctrinelor umanitare, anarhiştii şi teosofii.

II.

Dialectica interioară a libertății iscă răul în propriul sălaș. În prima libertate irațională, în infinita putere, se află sursa răului, ca și izvorul întregii vieți. Libertatea inițială a cauzat răul la cea mai înaltă treaptă a ființei. Spiritul care se găsea pe suprema treaptă ierarhică a ființei a fost primul care s-a despărțit de Dumnezeu prin actul libertății; prin orgoliul spiritual s-a afirmat și a provocat o alterare, o corupere în ierarhia ființei. Pe culmile spiritului și nu în adâncul materiei s-a manifestat pentru prima dată răul. Răul originar deține o natură spirituală, și el s-a săvârșit în lumea spirituală. Răul de aici, ce ne înlănțuie lumii materiale, nu este decât rezultanta. Spiritul care s-a crezut Dumnezeu, care s-a ridicat orgolios pe înălțimi, a căzut în regiunile josnice ale ființei. Lumea este un organism ierarhic în care toate părțile sunt legate între ele, unde tot ce se săvârșește pe înălțimi se repercutează în văi. Mitul lui Satan reflectă simbolic evenimentul ce s-a desfășurat pe culmea lumii spirituale, la cea mai înaltă treaptă din ierarhia spiritului. Acolo s-au condensat tenebrele la început, când pentru prima dată libertatea a dat un răspuns negativ chemării divine, nevoii de iubire a lui Dumnezeu de la celălalt El-Însuși; acolo a început să se afirme creația, să se angajeze în calea izolării, a risipirii și urii. Omul s-a despărțit de Dumnezeu cu întreaga creație, cu toată ierarhia; el a fost ispitit de puterile spirituale. Orgoliul este ispita unui spirit superior ce vrea să se substituie lui Dumnezeu.

Astfel, în trăirea vieții s-a născut răul la început în noi, prin forțele spirituale superioare, iar mai târziu s-a expri-

mat prin subordonarea noastră elementelor inferioare, patimilor trupeşti. Chemarea divină este adresată mai întâi spiritului superior, libertăţii lui, de acolo provine răspunsul iniţial. Materializarea fiinţei umane şi înrobirea sa în elementele naturale inferioare nu este decât rezultatul evenimentului care s-a produs în lumea spirituală. Orgoliul spiritului nu ridică omul pe culmea divinităţii, ci o precipită în vâltoarea materialităţii. Mitul căderii este o expunere simbolică a evenimentelor din lumea spirituală, care, prin analogie cu lumea noastră naturală, ne reprezintă pe Satan şi omul ca fiind realităţi „extrapuse" . Dar în lumea spirituală, nu sunt asemenea exteriorizări; ierarhia internă a fiinţei are o cu totul altă structură decât cea din lumea naturală; în ea totul este interior, totul este în tot. De aceea în lumea spirituală Satan, ca ordin superior din ierarhia duhurilor, şi omul ca rege al creaţiei, sunt lăuntrici unul în raport cu celălalt şi amestecaţi unul cu celălalt. Satan este o realitate interioară din lumea spirituală a omului, şi nu pare „extrapus" decât prin analogie cu lumea naturală. Este o realitate din rânduiala spirituală, nu-l putem concepe în sensul unui realism naiv. El nu este izvorul autonom al răului ca fiinţă originară, nu este decât manifestarea libertăţii iraţionale pe culmea spiritului. Dificultatea încercată de inteligenţă ca să explice originea răului stă în faptul că nici monismul nici dualismul, spre care raţiunea înclină natural, nu pot sesiza fenomenul. Sursa răului nu poate fi în Dumnezeu, şi totuşi în afară de Dumnezeu nu există altă sursă a fiinţei şi a vieţii. Răul nu provine de la Dumnezeu, dar altă fiinţă nu există, care paralel lui Dumnezeu să permită explicarea originii răului. Fiind absolut iraţional el este în consecinţă inaccesibil şi inexplicabil raţional. Nu are şi nu poate avea sens sau temei, nu deţine nici o sursă pozitivă. Îşi are originea în abisul fără sfârşit, în neantul ce nu

se poate numi ființă. Răul pentru gândirea ce se forțează să descopere „sensul" lucrurilor, este limita irațională absolută[1]. Răul este non- ființa; își are rădăcina în ea. Iar nonființa este inaccesibilă „sensului" , care întotdeauna este ontologic. Răul căruia i se poate da un sens se transformă în bine.

Monismul pur este obligat să considere răul ca un moment al binelui, ca un bine necunoscut sau nu îndeajuns dezvăluit. Ființa divină este unica ființă, totul este în ea, și purcede din ea. Răul își are sursa în ființa divină, dar ne va apare ca rău pentru că nu vedem și nu înțelegem decât în parte, nu integral; în viziunea și înțelegerea totului, răul va dispare, se va transforma în bine. Astfel monismul (sau panteismul) trebuie să ajungă la negarea existenței răului; fiind incapabil să-i descopere sursa, el caută să explice invocând ignoranța noastră, plenitudinea și totalitatea Ființei. Monismului pur i se opune dualismul pur.

Dualismul mărturisește că sursa răului rezidă într-o altă ființă existentă paralel ființei divine. Un dualism consecvent trebuie să admită existența unui dumnezeu rău ce corespunde Dumnezeului bun. Așa sunt: dualismul persan, maniheismul, vechiul gnosticism. După ei răul posedă o sursă ontologică independentă și pozitivă. Paralel cu ființa bună din lumea spirituală, există o ființă rea, o lume materială inferioară ce deține o realitate independentă. Presupunând existența unei ființe inferioare oarecare în afara lui Dumnezeu și opusă lui, încercând astfel să determine originea răului, dualismul limitează ființa divină. Satan se transformă într-un dumnezeu rău, independent. Or ideea de Satan din creștinism provine din gândirea religioasă persană. Materia a fost creată de un dumnezeu rău, a avut o realitate independentă și a supus spiritul. Monismul

1 Schelling ne-a oferit tot ce există mai profund în filosofia răului: *Philosophiche Untersuchungen uber das Wesen der menschlichen Freiheit.*

pur şi dualismul pur nu înţeleg şi în consecinţă resping, misterul libertăţii; observă răul din afară, fără să-i întrevadă sursa interioară. Răul va dispare definitiv sau va apare ca o forţă absolut exterioară spiritului omenesc. Dar dacă răul nu îşi poate avea izvorul în Dumnezeu şi dacă în afară de Dumnezeu nu există altă sursă de viaţă, cum să se explice fenomenul răului? Care este sfârşitul acestei dileme?

Gândirea creştină nu dă dreptate nici monismului, nici dualismului. Aduce a treia soluţie la problema originii răului. Problema se leagă de libertate şi fără ea nu poate fi rezolvată. La drept vorbind, monismul şi dualismul în aceeaşi măsură reneagă libertatea, de aceea sunt incapabile să înţeleagă fenomenul răului. Interpretarea misterului răului prin misterul libertăţii este o interpretare supraraţională; pentru gândire prezintă o antinomie. Sursa răului nu este în Dumnezeu, nici într-o fiinţă pozitivă ce a existat alături de Dumnezeu, ci în libertatea iraţională, de nepătruns, în posibilitatea pură, în puterile întunecosului abis, dinaintea întregii determinări pozitive a fiinţei. Răul este fără temelie, nu este determinat de nici o fiinţă pozitivă, nu deţine sursă ontologică. Posibilitatea răului este ascunsă în acest misterios principiu al fiinţei în care sălăşluiesc toate posibilităţile. Abisul, (*Ungrund* după Böhme) nu este răul, ci sursa întregii vieţi, a înfăptuirilor fiinţei. El închide posibilitatea răului şi a binelui. Un mister iniţial iraţional, un abis este la baza vieţii universale. Acest mister depăşeşte priceperea logicii.

Principiul iraţional şi întunecos al lumii a fost genial înţeles de misticii germani Eckhart şi J. Böhme; dar şi de filosofia germană de la începutul sec. al XIX-lea. După remarcabila doctrină a lui Schelling despre libertate, răul se întoarce la starea de putere pură. La început a fost Logosul,

Cuvântul, Sensul, Lumina. Dar acest adevăr etern al revelaţiei religioase nu înseamnă că împărăţia luminii şi a sensului a fost realizată de la început în fiinţă, că Logosul a biruit de la origini din toate tenebrele. Viaţa divină este o tragedie. La început, înaintea formării lumii, se găsea deopotrivă un abis iraţional: libertatea, ce trebuia să fie luminată prin lumina Logosului. Această libertate nu este o fiinţă ce a existat paralel cu fiinţa divină, cu Logosul, cu Inteligenţa. Ea este acel principiu fără de care fiinţa nu ar avea sens pentru Dumnezeu şi care singură, justifică planul divin al lumii. Din neant a creat Dumnezeu lumea, dar s-ar putea la fel de corect spune că a creat-o din libertate. Creaţia trebuie să se întemeieze pe infinita libertate, care înaintea apariţiei lumii, era închisă deja în neant. Fără ea, creaţia n-are valoare pentru Dumnezeu. La început, neantul avea Logosul, dar avea şi libertatea. Aceasta nu se opune Logosului, căci fără ea n-ar exista sensul lumii. Fără întunecimi, nu e lumină. Binele se descoperă şi triumfă prin încercarea răului.

Libertatea face posibile şi răul şi binele. Răul iscat nu e o fiinţă independentă, este non-fiinţa, ce trebuie deosebită din neantul originar. Dar non-fiinţa există, poate avea o considerabilă forţă, cea a minciunii. Răul.este caricatura, deformarea şi boala fiinţei. Este o încălcare a ierarhiei provenită din nefiinţă, o scoatere a centrului ierarhic, o coborâre a ce era superior şi o ridicare a ceea ce era inferior, o despărţire de această sursă originară şi centru al fiinţei, din care purced toate lucrurile cu determinările lor.

Înainte de toate răul este minciună, întotdeauna trece drept ce nu este în realitate; întotdeauna cucereşte înşelând. Diavolul este un impostor, nu are propriul izvor de viaţă, nu are propria fiinţă, ia totul de la Dumnezeu, denaturează şi caricaturizează; puterea lui e închipuită, iluzorie

şi înşelătoare. Împărăţia răului nu există în sine, paralel Împărăţiei lui Dumnezeu, fiinţei divine. Întotdeauna răul are un caracter negativ, descompune viaţa şi fiinţa, se distruge el însuşi, nu are în el nimic pozitiv. Un mare număr de înţelepţi ai Bisericii au învăţat că răul este non-fiinţa; caracterul negativ, neontologic al răului, se revelă în experienţa propriei noastre vieţi.

Tot ce observăm ca rău indiscutabil, posedă un caracter negativ, nu cuprinde în sine nici o conştiinţă pozitivă. Violenţa, ura, invidia, răzbunarea, depravarea, egoismul, lăcomia, gelozia, neîncrederea, avariţia, vanitatea distrug viaţa, zdruncină forţele omului aflate sub puterea lor. Orice pasiune blamabilă se mistuie în sine, poartă în ea o stăruinţă de moarte pentru om şi pentru lume. Urâtul infinit se descoperă astfel. Răul aruncă omul într-o viaţă iluzorie, aparentă şi falsă, în care nimic nu este ontologic. Păcatul şi moartea sunt ascunse în elementul răului, în orice patimă nefastă. Violenţa şi ura corespund păcatului şi morţii, distrugerii fiinţei, pe când iubirea este expresia vieţii, a fiinţei în toţi şi în toate. Fiinţa pozitivă nu poate fi decât împărăţia iubirii. În iubire se arată imaginea întregii fiinţe omeneşti, a întregii creaturi divine. Subiectul iubitor doreşte viaţa veşnică pentru obiectul iubit, pe când cel ce urăşte doreşte încetarea vieţii, doreşte moartea. De tăria iubirii sau urii depinde stadiul afirmării sau negării fiinţei. De aceea eliberarea de rău şi moarte nu se poate manifesta decât ca infinită iubire.

Niciodată nu se pot împlini promisiunile răului. Răul nu poate crea o împărăţie a vieţii, pentru că deşi cucereşte prin bine, aparentul se rupe de izvorul vieţii. De exemplu Marx, aprecia că scopul lui era bun, dar ca să-l atingă preconiza mijloace nefaste. Prin rău, prin ură şi violenţă, prin poftă şi răzbunare, prin despărţire şi distrugere violentă, pretindea

să ajungă la împărăţia armoniei, unităţii şi fraternităţii oamenilor. Dar mijloacele condamnabile devin singurul conţinut al vieţii şi sfârşesc prin a birui definitiv. Niciodată ura nu poate duce la iubire, risipirea la unire, uciderea la viaţă, violenţa la libertate. Nu există căi urâte să ducă la bine, întotdeauna în ele biruie răul. Când ura stăpâneşte şi contaminează inima omului, nu poate săvârşi decât lucruri distrugătoare. Când purtaţi duşmănie faţă de cei ce fac răul, sunteţi neputincioşi să învingeţi acest rău, vă aflaţi în puterea lui. Lupta împotriva răului, poate degenera uşor în rău. Biruinţa binelui întotdeauna este pozitivă, nu neagă viaţa, o afirmă. Trebuie începută lupta împotriva răului care este în noi, şi nu împotriva celui ce-l vedem la alţii. Prea adesea simţămintele noastre de duşmănie faţă de cei răi nu sunt decât modul de a ne arăta pe noi înşine.

Cauza răului stă în falsa şi iluzoria afirmare de sine, în orgoliul spiritual ce aşează izvorul vieţii nu în Dumnezeu, ci în sine însuşi. O asemenea expresie întotdeauna duce la distrugerea de sine, la desfiinţarea personalităţii omeneşti ca imagine şi asemănare divină; se întoarce în neantul din care a fost scoasă lumea. Orgoliul şi egoismul duc în hău, în non-fiinţă, în moarte. Izolându-se în el însuşi, stabilind centrul vieţii sale nu în fiinţă, ci la periferia sa, omul despărţit de Dumnezeu şi de lumea divină, se lipseşte de toate bogăţiile fiinţei. Fiinţa este ierarhică şi nu se exprimă decât păstrând armonia firească adevăratei ierarhii. Afirmarea eului şi egoismul distrug această armonie, distrug personalitatea omenească lipsind-o de izvoarele vieţii. Omul nu-şi mai află locul în lumea divină, trebuie căutat aiurea, în afara ei. Dar în afară de Dumnezeu şi de lumea divină, nu există nimic decât nefiinţa, împărăţia iluziei şi minciunii. A stabili viaţa pe orgoliu şi pe egoism, e aşezare pe neant,

cum dorea Max Stirner. Pe această cale omul iese din limitele ființei și pătrunde în împărăția non-ființei.

Fiecare știm din propria experiență că egoismul și afirmarea de sine epuizează forțele și nimicesc viața. Infinitul oribil, hăul setei și poftei neînfrânate de viață se întredeschid, dar dispare viața. Dorința egoistă, interesată, desfrânată, implică întotdeauna pierderea adevăratelor izvoare de viață și despărțirea de viața originară. Răul este negarea iubirii, iar aceasta susține întreaga viață în Dumnezeu. Răul este o dorință nesăbuită de viață, în afara adevăratei vieți, în afara lui Dumnezeu, dorința de a atribui nonființei, caracterul ființei. Răul își are izvorul în libertatea neiluminată, prin ea cucerește, dar întotdeauna se termină prin distrugerea libertății de spirit, aflându-se sub imperiul necesității și tiraniei. Consecința răului, întotdeauna este împărțirea, risipirea, îndepărtarea reciprocă a părților ființei și violența exercitată de una din ele asupra alteia. Lumea „se atomizează" toate lucrurile devin străine și prin urmare ostile.

Ființa nu este liberă decât unită în iubire, iubirea prin care e stabilită asemănarea în Dumnezeu. Numai în Dumnezeu și prin El totul devine înrudire și apropiere. În afară de Dumnezeu totul este străin și îndepărtat, totul este constrângere. Satan, forță spirituală superioară, cucerește oamenii promițându-le că vor fi asemenea lui Dumnezeu. Dar pornit pe calea răului, substituindu- se lui Dumnezeu, omul nu devine dumnezeul ce l-a visat, devine sclavul naturii inferioare, își pierde natura sa superioară, se supune necesității naturale, încetează determinarea din interiorul spiritului; libertatea i se dărâmă. Răul se constituie prin această deplasare a centrului ființei, această răsturnare a ierarhiei universale care face ca principiul material ridicat cu spirit orgolios, să se substituie principiului spiritual.

Împietrirea din lumea materială e rezultatul alungării adevăratului centru din lumea spirituală. Spiritul orgolios, egoist se precipită în materie, iar ea nu este decât rezultatul destrămării şi risipirii lumii, rodul duşmăniei şi urii. Pofta infinită, patimile nesăturate, stăpânesc fiinţele care sunt azvârlite în lumea fărâmiţării şi urii. Omul nu poate avea izvorul de viaţă în el însuşi, îl ia sau din ce-i este superior, sau din ce-i este inferior. Satan n-are sursă de viaţă independentă, nu poate aşeza omul decât în starea, unde izvorul de viaţă se găseşte în natura inferioară.

Această natură inferioară, când ocupă locul ei în ierarhia universală nu este un rău în sine, aparţine lumii divine. Doar când răpeşte locul naturii superioare devine un rău şi o minciună. Natura animală ocupă locul ei pe scara valorilor, este destinată vieţii eterne; dar atunci când cucereşte omul, iar acesta îşi supune spiritul elementului inferior, devine un rău. Răul este determinat prin drumul ce-l alege spiritul şi nu prin natura însăşi. Ispitirile răului întotdeauna se termină prin vid, moarte, dezgustul nefiinţei. Răul satură întotdeauna, fără ca totuşi să cunoască saturarea deplină, pentru că nu posedă ce poate potoli. În aceasta stă tot misterul lui. Dar omul îl discerne cu dificultate când el se găseşte în starea de denaturare a adevărului. Nu-şi poate explica de ce este sub jugul infinit oribil al vieţii, de ce nu poate obţine viaţa însăşi. Patimile execrabile îl supun; este posedat. Atunci când îl stăpânesc, niciodată omul nu se poate determina prin libertate, iar când îşi imaginează că este liber în patimile lui, este sub imperiul unei iluzii teribile, este în împărăţia minciunii, în împărăţia aparenţelor. El ia drept libertate cea mai teribilă sclavie, căci o viaţă păcătoasă este o viaţă de minciună, de aparenţe, o viaţă fără realitate, o viaţă ce o înduri. Răul zace în adâncimile naturii omeneşti, în profunzimea spiritului. Dar când duhul omu-

lui a ales răul, nu mai porneşte din el însuşi, nu mai porneşte din libertatea proprie ca să-şi determine viaţa; este rob, este la bunul plac al puterilor pe care nu le vede şi în slujba unui stăpân pe care nu-l cunoaşte. Omul nu se poate elibera din imperiul acestui stăpân prin propriile puteri naturale. Aceasta nu înseamnă că forţe spirituale, creatoare şi pozitive, forţele binelui nu sălăşluiesc în el. Natura spirituală a omului este deformată, contaminată, clătinată, dar e păstrată, nu este nimicită definitiv. În natura umană, planul divin, ideea, imaginea şi asemănarea divină, s-au amestecat cu neantul originar, cu non-fiinţa iniţială, din care actul creator dumnezeiesc a chemat omul la viaţă. Natura omenească rămâne receptivă luminii, în ea subzistă o arzătoare aspiraţie către divin, făcând posibile revelaţia şi mântuirea. Răul nu a pus stăpânire definitiv, fiindcă el este dublu, aparţine a două lumi şi chiar după căderea sa omul nu s-a despărţit definitiv de Dumnezeu, care continuă să lucreze asupra lui şi să-i transmită energia Sa, regeneratoare. Omul nu aparţine exclusiv împărăţiei non-fiinţei, păstrează legătura cu fiinţa care-şi exercită acţiunea asupra lui. Dumnezeu şi diavolul luptă în inima omului, iar omul decăzut păstrează cu toate acestea imaginea divină; a trecut prin experienţa răului ca o fiinţă dintr-un ordin superior.

Consecinţele negative ale răului în om arată predestinarea hotărâtă la o viaţă superioară. Chiar înaintea venirii lui Hristos, o viaţă spirituală înaltă, o intensă forţă creatoare au fost posibile în lumea păgână. Dovada indiscutabilă şi empirică este cultura elenă. În Platon trăia natura spirituală superioară a omului. În el s-a manifestat setea de Dumnezeu şi de viaţă divină, simţită de om. Natura umană îşi păstrează independenţa, aceasta face parte din lucrarea divină în lume. Dar triumful definitiv asupra răului nu va putea

fi câştigat prin puterile naturale ale omului ce rămân despărţite de Dumnezeu.

III.

Creştinismul este religia Mântuirii şi în consecinţă implică existenţa răului, existenţa suferinţelor. Şi nu citându-le se poate combate credinţa creştină. Hristos a venit în lume tocmai pentru că aceasta zăcea în păcat, iar creştinismul ne învaţă că omul trebuie să-şi poarte crucea. Dacă suferinţa este consecinţa răului ea este şi calea care trebuie să ne elibereze. Pentru conştiinţa creştină, suferinţa nu este neapărat un rău; există o suferinţă divină, chiar a lui Dumnezeu-Însuşi, cea a Fiului. Toată creaţia suspină şi plânge, aşteaptă eliberarea. Adversarii creştinismului de obicei se sprijină pe faptul că venirea lui Hristos-Salvatorul n-a eliberat lumea de suferinţă şi rău. S-au scurs aproape două mii de ani de la venirea Mântuitorului şi lumea continuă în vărsarea a şiroaie de sânge; omenirea se frânge de durere, răul şi suferinţa încă au crescut. Pare să triumfe acest vechi argument iudaic. Adevăratul Mesia va fi cel ce va elibera definitiv omenirea de răul şi suferinţele de aici.

Dar se uită că creştinismul recunoaşte valoarea pozitivă a suferinţelor ce le îndură omenirea în destinul ei pământesc, că niciodată n-a promis fericirea şi beatitudinea pe pământ. Profeţiile creştine privind destinele omenirii sunt de altfel destul de pesimiste. Niciodată creştinismul nu a susţinut că va veni o forţă ce va constrânge realizarea armoniei universale şi Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ. A recunoscut în cel mai înalt grad libertatea de spirit a omului şi a apreciat că fără participarea sa, realizarea Împărăţiei lui Dumnezeu este imposibilă. Dacă nu se realizează în lume

dreptatea lui Hristos, greşeala nu este a Lui, ci cu adevărat a alienării umane. Nu este răspunzătoare religia iubirii de faptul că domneşte ura în lumea noastră naturală. Ca să respingem creştinismul e imposibil să cităm existenţa suferinţelor incalculabile şi a relelor vieţii. Creştinismul este religia libertăţii şi de aceea nu poate admite extirparea răului şi a suferinţei prin violenţă şi constrângere. El dă suferinţei un sens, eliberează din rău. Dar eliberarea prin ea însăşi implică participarea libertăţii omeneşti.

Raţional este imposibil de conceput misterul Mântuirii, dar nici un alt mister al vieţii divine. Doctrina juridică a Mântuirii – care începând cu Sf. Anselme de Canterbury a jucat un rol atât de mare în doctrina catolică şi de care teologia ortodoxă nu s-a eliberat complet – este un raţionament al acestui mister, interpretat după raporturile existente în lumea naturală. Această concepţie juridică n-a fost decât o adaptare a adevărului ceresc la nivelul omului natural. Aceasta nu este o concepţie spirituală; este nedemn să consideri tragedia universală ca un proces judiciar intentat de un Dumnezeu mânios împotriva omului călcător al legii Sale. A gândi astfel, înseamnă să adaptezi vieţii divine, întotdeauna misterioasă şi de nepătruns, concepţii păgâne, un spirit de răzbunare gregar. Dumnezeu, în conştiinţa păgâno-iudaică, e conceput ca un tiran cumplit, care pedepseşte şi se răzbună pentru neascultare, care pretinde răscumpărare, o victimă ca jertfă de împăcare şi vărsare de sânge. Dumnezeu este reprezentat după imaginea vechii naturi umane, căreia îi era inerentă ideea de furie, răzbunare, răscumpărare, de pedeapsă crudă. Peste teoria juridică a Mântuirii a fost pusă pecetea neştearsă a concepţiilor romane şi feudale

privind reabilitarea omului[1]. Încălcarea voinţei divine atrage după sine un proces judiciar şi Dumnezeu pretinde plată; trebuie să i se dea o compensare ca să-i potolească furia. Nici un sacrificiu uman nu este de ajuns spre a-l mulţumi şi îmblânzi. Numai jertfirea Fiului este proporţională greşelii comise şi jignirii ce i s-a adus.

Toate aceste concepţii nu sunt decât imagini păgâne transpuse în creştinism. O asemenea înţelegere a misterului Mântuirii îmbracă un caracter exoteric. Lumea păgână s-a îndreptat spre Mântuirea arătată de creştinism. Purta în ea o mare speranţă, dar noţiunea ei despre Mântuire era naturalistă şi nu spirituală, era tulburată prin presentiment de limitarea lumii naturale. Păgânismul recunoştea caracterul ispăşitor al sacrificiului sângeros, care potolea şi hrănea zeii. Într-un fel divinitatea cerea sângele omenesc şi suferinţele omeneşti. În această concepţie s-a exprimat toată mărginirea religiilor naturaliste. Divinitatea a fost impregnată cu asemănările şi proprietăţile lumii naturale. Prin mijlocirea Fiului, Tatăl ceresc s-a descoperit nu ca un judecător sau ca monarh, ci ca infinită iubire. „Dumnezeu nu a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca lumea să fie salvată prin El" . „Iar Eu am venit nu să judec lumea, ci spre a o salva" .

Mântuirea săvârşită prin Fiul lui Dumnezeu nu este o sentinţă, ci o salvare; nu este o judecată, ci transfigurarea şi iluminarea naturii, sfinţirea ei. Izbăvirea nu este o justificare, ci dobândirea perfecţiunii. Reprezentarea lui Dumnezeu ca judecător nu este proprie omului spiritual, ci omului psihic. Înţelegerea juridică a Mântuirii nu are sens decât pentru omul natural. Un cu totul alt aspect se revelă pentru

1 Mitropolitul Antoine, duşmanul cel mai ireconciliabil al teoriei juridice, insistă în mod special pe această temă. A se vedea: Dogme de la *Redemption*. Există un anumite adevăr în critica sa, dar în negaţia sa raţionalistă nu există sensul mistic al sacrificiului.

omul spiritual. Îi este imposibil să atribuie lui Dumnezeu sentimentele pe care chiar oamenii le consideră vrednice de mustrare: orgoliul, egoismul, răzbunarea, cruzimea. Omul natural a deformat până la monstruozitate imaginea lui Dumnezeu. După concepţia juridică a Mântuirii, religia lui Hristos rămâne încă o religie a legii; nu este înţeles ontologic harul în ea.

În creştinism Mântuirea este opera iubirii şi nu opera justiţiei, este sacrificiul infinitei iubiri divine şi nu un sacrificiu de împăcare sau prezentare justiţiară. „Căci atât a iubit Dumnezeu lumea că a dat pe singurul Său Fiu, pentru ca oricine crede în El să nu moară, ci să aibă viaţă veşnică" . Boukharev crede că Mielul a fost jertfit de la începutul lumii, şi emite ideea remarcabilă că sacrificiul de bună voie al Fiului lui Dumnezeu a făcut parte din planul iniţial al creaţiei[1]. Însuşi Dumnezeu doreşte să sufere împreună cu lumea. Interpretarea juridică a evoluţiei universale transformă Mântuirea într-o afacere judiciară. Dumnezeu pretinde să i se facă dreptate, pretinde despăgubire pentru pierderea avută. Subzistă încă ideea păgână a sacrificiului, într-o asemenea concepţie. Conştiinţa umană pricepe greu sacrificiul lui Hristos, misterul Mântuirii. Crucea, scandal pentru evrei şi nebunie pentru păgâni, continuă să tulbure lumea creştină; interpretarea ce i se dă mărturiseşte răsfrângerea din conştiinţa iudeo-păgână. Teologia catolică a păstrat îndeosebi amprenta păgânismului roman cu formalismul său juridic[2].

E greu de învins starea de spirit juridică din creştinism. Omul are nevoie de legi şi firesc pretutindeni vede o legiuire. Hristos nu respinge legea, dar ne descoperă o lume

1 Conform A. Boukharev: *Des besoins spirituels contemporains de la pensée et de la vie.*

2 *La théologie dogmatique orthodoxe* a mitropolitului Macarie este pătrunsă de acelaşi spirit.

spirituală în care iubirea şi libertatea luminate prin har, au învins-o cu adevărat. Libertatea care nu este regenerată prin har, libertatea inferioară nu poate nega legea; este supusă acţiunii ei. Creştinismul nu este religia legii, dar aceasta nu înseamnă că trebuie să dorim absenţa ei. Legea Vechii Alianţe şi harul celei Noi au sfere de activitate total diferite. Şi de aceea este imposibil s-o concepem din punct de vedere juridic pe cea din urmă. Legea şi justiţia nu pot înţelege misterul relaţiilor ce există între Dumnezeu şi om. Noul Testament ne descoperă că Dumnezeu aşteaptă, nu înfăptuirea formală a legii, ci iubirea liberă de la om. Legea este condamnarea păcatului, este răsfrângerea voinţei divine în natura păcătoasă, şi nu expresia originară a sentimentelor dumnezeieşti faţă de om. Acest mister este revelat în Mântuire.

Concepţia juridică despre Mântuire presupune că păcatul poate fi iertat omului, că poate fi potolită mânia divină după sacrificiul oferit de Fiul. În această concepţie, relaţiile între Dumnezeu şi om rămân exterioare; nimic esenţial nu poate şi nu trebuie să fie iertat. Nu Dumnezeu e Cel ce nu-i poate ierta omului, ci omul nu se poate ierta pe sine, nici nu-şi poate dezvinovăţi apostazia faţa de Dumnezeu şi planul divin[1]. Dumnezeu nu ştie de mânie şi milostivirea este fără margini. Dar omul păstrează natura sa spirituală superioară creată după imaginea lui Dumnezeu şi aceasta nu se poate împăca deloc cu degradarea şi căderea; este rănită de această necredinţă comisă faţă de Dumnezeu prin această trădare a Vechiului Om, prin preferinţa dată întunecosului neant faţă de lumina divină. Omul este însetat sa-şi ispăşească păcatul; îsi simte neputinţa, aşteaptă Mântuirea şi Salvatorul ce-l vor întoarce la Dumnezeu. Natura spirituală din om nu impune iertarea păcatului, ci desfa-

1 Această temă este dezvoltată remarcabil în al doilea volum din cartea lui Nesmelov: *La science de l'homme.*

cerea definitivă de el şi nimicirea lui, adică transfigurarea naturii umane.

Sensul Mântuirii constă în venirea Noului Adam, a Noului Om Spiritual, în venirea dragostei ignorate de Vechiul Adam, în transfigurarea naturii inferioare în natură superioară. El nu constă în orânduirea relaţiilor exterioare, între Vechiul Adam şi Dumnezeu, nici în iertarea şi satisfacţia acordată de una din părţi, celeilalte. Sensul venirii lui Hristos în lume este transfigurarea reală a naturii umane, formarea unui nou tip de om spiritual, şi nu instituirea Legii a cărei împlinire va procura viaţa spirituală. Graţie venirii lui Hristos, cu adevărat se poate obţine viaţa spirituală. Aici, nu este problema relaţiilor exterioare; totul trebuie înţeles spiritual, adică din punct de vedere al imanenţei. Omul este însetat de o viaţă nouă, de o viaţă superioară, eternă, în raport cu demnitatea lui. Cu adevărat e ceea ce constituie revelaţia Noii Alianţe. În creştinism, ideea centrală e a transfigurării, nu a justificării. Aceasta din urmă a ocupat un loc hiperbolic în creştinismul occidental. În creştinismul oriental, în patristica greacă, din contră, ideea se modifică în natura umană. Venirea lui Hristos şi Mântuirea nu pot fi înţelese spiritual decât ca o continuare a creaţiei lumii, ca cea de a opta zi a creaţiei, adică atât ca proces cosmogonic şi antropogonic, cât şi ca manifestare a iubirii divine în creaţie, ca un nou stadiu al libertăţii omului.

Venirea Noului Om Spiritual nu poate rezulta doar din evoluţia naturii omeneşti. Această venire presupune că lumea spirituală trece din eternitate în lumea noastră naturală, în timpul nostru. Evoluţia naturală a omenirii ne menţine în limitele restrânse ale realităţii naturale. Păcatul originar, răul care este la rădăcina acestei lumi, continuă să izoleze, să înlănţuie lumea pământească. Eliberarea nu poate veni decât de sus. Energia din lumea spirituală şi

divină trebuie să se insereze în realitatea noastră naturală, decăzută, să transfigureze natura noastră, să rupă barierele ce despart cele două lumi. Istoria cerească pătrunde în istoria pământească.

Istoria speţei umane, cea a Vechiului Adam va trebui să se pregătească primirii noului Om Spiritual, care provine din cealaltă lume; va trebui să se săvârşească o dezvoltare spirituală pregătitoare. În omenire şi în lumea naturală va trebui să se nască o receptivitate curată a elementului divin, un principiu feminin luminat prin har. Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu, a fost cu adevărat manifestarea acestui principiu, prin intermediul căruia speţa umană va primi pe Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului. În Hristos, Dumnezeu-Om, infinita iubire divină va întâlni iubirea reciprocă a omului. Misterul Mântuirii este cel al iubirii şi libertăţii. Dacă Hristos nu este numai Dumnezeu, dar şi om – aceasta ne învaţă dogma naturii teandrice, – atunci în Mântuire nu lucrează doar natura divină, ci şi natura omenească, natura cerească spirituală a omenirii. Hristos, ca Dumnezeu-Om, revelă că nu aparţinem doar speţei pământeşti, că prin harul Lui, Omul Spiritual locuieşte în profunzimea realităţii divine. În Hristos ca Om Absolut, cuprinzând în El toată speţa umană spirituală, omul face un efort eroic ca să învingă prin sacrificiu şi suferinţă, păcatul şi consecinţa lui, moartea. Împlineşte acest efort spre a răspunde iubirii divine.

În Hristos, natura umană cooperează la opera de mântuire. Sacrificiul este legea urcuşului spiritual şi prin naşterea lui Hristos, începe o nouă eră în viaţa creaţiei. Adam a trecut prin încercarea libertăţii şi nu a răspuns chemării divine printr-o iubire liberă şi creatoare. Nu s-a revelat încă în el Omul Spiritual. Hristos, Noul Adam, dă acest răspuns iubirii divine şi arată întregii Sale generaţii spirituale, drumul acestui răspuns. Mântuirea este un

proces teandric, în acelaşi timp dublu şi unic. Fără natura umană, fără libertatea omului, nu se poate săvârşi. Aici ca şi pretutindeni misterul umanităţii teandrice al lui Hristos este cheia oricărei înţelegeri autentice. Misterul nu-şi află soluţia definitivă decât în Treimea divină: relaţiile dintre Tatăl şi Fiul prin Duhul sunt determinate. Fără participarea libertăţii omului nu se poate învinge răul. Însă răul doboară şi deformează această libertate, care este singura ce îl poate birui.

Aici este antinomia fundamentală ce-şi află rezolvarea în misterul teandric din Hristos. Fiul lui Dumnezeu, a Doua Ipostază a Treimii Divine, depăşeşte prin suferinţele crucii, opoziţia între libertatea umană şi divina necesitate. Pe Golgota, în pasiunea Fiului lui Dumnezeu şi a Fiului Omului, libertatea devine forţa iubirii divine, şi această forţă, salvând lumea, iluminează şi transfigurează libertatea omenească. Adevărul ivit ca suferinţă şi iubire ne face fără constrângere liberi; creează o nouă libertate superioară. Libertatea dăruită de Adevărul lui Hristos, nu este rodul necesităţii. Mântuirea nu poate fi înţeleasă ca o întoarcere a naturii omeneşti la starea primitivă, la starea lui Adam dinaintea căderii. O asemenea concepţie ar lipsi de orice sens desfăşurarea universală. Dar Noul Om Spiritual este superior nu numai lui Adam decăzut, ci lui Adam dinaintea căderii, indică un stadiu nou în creaţia lumii. Misterul infinitei iubiri şi al noii libertăţi nu putea fi cunoscut de Vechiul Adam. Nu s-a descoperit decât în Hristos.

Nu se poate subordona venirea lui Hristos exclusiv cauzelor negative, existenţei răului şi păcatului; este revelaţia pozitivă a stadiului suprem al creaţiei. Mântuirea nu este întoarcerea la starea paradisiacă, este trecerea la starea superioară, la vădirea naturii spirituale omeneşti, a unei libertăţi şi iubiri creatoare necunoscute până atunci.

ntuirea este deci un moment nou din creaţie. Creaţia nu fost săvârşită în şapte zile; acestea nu constituie decât un n în destinul ei. Lumea este dinamică şi nu statică. Este totdeauna cu putinţă să atingă noi culmi. Descrierea cre-lei lumii dată de Vechiul Testament nu dezvăluie pleni-dinea actului creator dumnezeiesc; şi în interpretarea aţiei, conştiinţa Noii Alianţe nu poate fi înăbuşită prin mitele celei vechi. Creaţia lumii continuă, lumea pătrun-le în noi eoni.

Apariţia lui Hristos marchează un nou eon în destinul lumii, un nou moment, atât în antropogonie cât şi în cos-mogonie. Nu numai natura umană, ci tot universul, în-treaga viaţă cosmică a fost transformată după venirea lui Hristos. Când picătura de sânge răspândită de Hristos pe Golgota a atins pământul, acesta a devenit altul, s-a reîn-noit, şi dacă nu vedem aceasta cu ochii pământeşti, motivul este mărginirea facultăţilor noastre receptive. Întreaga viaţă universală, întreaga viaţă omenească este diferită de la venirea lui Hristos, reprezintă o creaţie nouă. Aceasta o poate înţelege numai o teologie eliberată de spiritul Vechii Alianţe. Mântuirea este în mod cert singura teodicee posi-bilă, justificarea lui Dumnezeu şi a creaţiei Sale. Fără liber-tatea ca alternativă a neantului, ca infinită putere, n-ar fi putut avea loc nici evoluţia universală, nici restaurarea în lume.

IV.

În înţelegerea spirituală despre Mântuire, sentimentul „vampiric" în privinţa lui Dumnezeu este depăşit. Tot universul păgân se îndrepta spre acest mister şi presimţea venirea Mântuitorului. Încă din totemism exista o euharis-

tie naturalistă. Dar Mântuirea anticipată şi sperată, reflectată tulbure în elementele naturale, era legată de sacrificiul sângeros. Zeul păgân era însetat de sânge şi omul sfâşia şi îşi mânca zeul. Păgânismul a cunoscut zei suferinzi mântuitori şi Dionysos a intrat în joc prin bacantele furioase. În creştinism, unde s-a împlinit Mântuirea cu adevărat, sacrificiul euharistic îmbracă un caracter diferit în esenţă. Hristos este Mielul oferit jertfă pentru păcatele lumii. Dar răul, răii lumii au răstignit pe Hristos şi I-au vărsat sângele; pe când creştinii, oferă un sacrificiu nesângeros, sacrificiul iubirii. Comuniunea cu trupul şi sângele lui Hristos n-are caracterul „vampiric" al religiilor naturii. În Mântuire şi Euharistie, spiritul se ridică peste vârtejul natural. În Mântuirea lui Hristos influenţează forţe supranaturale, cele din altă lume care pătrund în lumea noastră şi o transfigurează.

Dar în conştiinţa creştină, obsedată încă de necesitatea naturală, concepţia păgână a sacrificiului sângeros rămâne încă nedepăşită. J. de Maistre, de exemplu, apropie până la identificare aproape, sacrificiul euharistic al lui Hristos şi sacrificiul sângeros al păgânismului. Sângele unui nevinovat răscumpără păcatele vinovaţilor. Omul trebuie să plătească lui Dumnezeu pentru tot ce s-a comis. Această concepţie este proprie îndeosebi conştiinţei catolice. Subzistă în ea un element „vampiric" cu privire la sângele nevinovaţilor. Dar acest sânge este marele sacrificiu al iubirii la care suntem chemaţi să cooperăm. Sacrificiul îmbracă un caracter spiritual. Comuniem lăuntric, mistic cu Hristos, participăm la opera săvârşită de El. Duhul lui Hristos acţiona şi în lumea păgână pe culmile religiilor păgâne, în victoriile spiritului asupra naturii, în orfism, la Platon; doar în creştinism însă s-a arătat pentru totdeauna

în trup. Sunt în creştinism două tipuri spirituale care-şi pun pecetea pe înţelegerea misterelor credinţei creştine. Primul, înainte de toate, trăieşte în frica de a fi pierdut, se simte sub sabia dreptăţii şi caută propria sa izbăvire, eliberarea sa. Al doilea, înainte de toate, caută viaţă superioară, adevărul şi frumuseţea divină, transfigurarea întregii creaţii, apariţia unei noi creaturi, a unui Om Nou Spiritual. Primul se leagă de Vechea Alianţă, înclină spre înţelegerea juridică a Mântuirii. Al doilea este inspirat de Noua Alianţă, se apleacă în înţelegerea ontologică a Mântuirii, pe care o priveşte ca un moment nou în creaţie, ca venirea unui Om Nou Spiritual[1]. Aceste două orientări de spirit sunt în permanent conflict în creştinism. Astfel Clement din Alexandria, elen prin spirit, aspira mai puţin la iertarea păcatelor, cât la contemplarea lui Dumnezeu şi la unirea cu El, pe când Sf. Augustin, din contră, aspira înainte de toate la această iertare, la justificare[2].

V.

Pentru a putea învinge răul, el trebuie demascat. Necunoaşterea răului, negarea lui, slăbesc rezistenţa. Omul trebuie să înveţe discernerea duhurilor, deoarece el se află sub puterea demonilor care adesea împrumută aspectul îngerilor luminii. Dar există şi un alt pericol - o prea mare, exclusivă concentrare asupra răului, a-l vedea peste tot, a-i exagera puterile şi atracţia - care duce la o neîntreruptă obsesie. Omul se adânceşte în atmosfera bănuielii şi neîncre-

1 În deosebita carte rusă: *Les Confidences d'un strannik à son père spirituel*, se spune: „Frica de suferinţe este calea mercenarilor şi Dumnezeu vrea să mergem la El pe calea fiilor" .

2 Conform, cărţii lui E. de Faye consacrată lui *Clément d'Alexandrie*.

derii. Crede mai mult în puterea lui Satan decât în a lui Dumnezeu; crede mai mult în Antihrist decât în Hristos. Se formează o tendinţă spirituală dintre cele mai bolnăvicioase, care distruge întreaga viaţă pozitivă şi creatoare. Răul lucrează asupra omului nu doar când îl reneagă, dar şi când i se exagerează puterea. E vătămător să-l înconjuri cu o aureolă. În lupta împotriva răului, omul este adesea contaminat de el, într-un fel îl imită pe vrăjmaş.

Neîncrederea, dar şi ura faţă de rău, degenerează într-o formă nouă de rău. Lupta provoacă cu uşurinţă un nou rău ca motiv al stării de păcat din natura omenească. Istoria popoarelor este saturată de răul provocat prin lupta împotriva lui, fie că este vorba de lupta conservatoare sau de lupta revoluţionară.

Atitudinea în privinţa răului nu trebuie să comporte ură, are nevoie chiar şi ea, să fie luminată (trebuie să fii un gentleman, să fii nobil, chiar faţă de diavol). Satan se bucură când inspiră faţă de el sentimente diabolice. Triumfă când se folosesc contra lui propriile mijloace. El inspiră oamenilor ideea înşelătoare că se poate lupta prin rău împotriva răului. Omul care combate răul adesea se găseşte prins în cursele lui, care-l păstrează definitiv captiv. Imperceptibil, mijloacele de luptă se substituie scopurilor propuse spre a fi atinse. Ce crede omul a fi lupta împotriva răului, pentru el devine binele însuşi. Statul este chemat să limiteze manifestările răului din lume, dar mijloacele ce le foloseşte se transformă lesne în răul însuşi, chiar morala deţine aptitudinea să degenereze în contrariul ei, stingând viaţa creatoare a duhului. Dreptul, obiceiurile, legea eclesiastică pot deforma viaţa. Obsesia răului şi nevoia de a lupta contra lui prin constrângere şi violenţă, înrobesc omul păcatului şi-l împiedică să se elibereze. Adevărata igienă spirituală nu constă în a se absorbi din lumea răului, ci în

concentrarea asupra binelui, asupra lumii divine, asupra viziunii luminii.

Când omul este chinuit de conspiraţia universală masonică sau evreiască, dacă pretutindeni vede agenţi ai acestui complot, se sinucide spiritual, încetează să mai vadă lumea luminii, se umple de simţămintele urii, neîncrederii şi răzbunării. Este o tendinţă de spirit sterilă, distrugătoare în care nu trebuie întrevăzut Satan peste tot. O continuă învinovăţire a răului şi a celor ce-i slujesc, înlesneşte dezvoltarea lui în lume. Aceasta este îndeajuns dezvăluită de Evanghelie, dar noi persistăm să rămânem orbi. Înainte de toate, trebuie priceput răul în sine şi nu în ceilalţi. Iar adevărata spiritualitate constă în a crede forţei binelui mai mult decât puterii răului, lui Dumnezeu mai mult decât lui Satan. Sentimentele bune dezvoltă forţa binelui în lume, pe când cele rele urcă numărul răului. Această elementară, dar adevărată igienă spirituală e necunoscută de oameni. Duşmănia faţă de rău distruge lumea spirituală a omului, precum duşmănia faţă de bine distruge şi ea. Ceea ce spunem aici nu contrazice atitudinea necruţătoare ce trebuie să o avem faţă de rău, nici neputinţa legământului cu el. Greşeala provine din lucrarea şi cristalizarea împărăţiei infernului în numele luptei pentru bine. Nu se poate lupta cu răul numai curmându-l şi nimicindu-l, trebuie să ajungem să-l depăşim şi să-l învingem.

Biruinţa cea mai profundă asupra răului se obţine prin convingerea asupra vidului său, a non-fiinţei sale, a vanităţii lui. Exagerarea puterilor lui de seducere, nu este un mijloc pozitiv de a lupta contra lui. Răul seduce omul, dar nu-i seducător prin el însuşi. Atracţia răului este minciună şi iluzie şi toate forţele spiritului trebuie să contribuie la risipirea acestei născociri. Diavolul nu are talent, este plictisitor. Răul este non-fiinţă; or non-fiinţa este summum de

plictiseală, de vid şi neputinţă, de altfel e ceea ce întotdeauna constatăm la limitele extreme ale experienţei răului. Când luptând împotriva lui, ni-l reprezentăm seducător şi puternic, dar tulburător şi redutabil, nu câştigăm asupra lui o biruinţă radicală şi definitivă. Răul considerat ca puternic şi cuceritor, este cel ce n-a fost învins şi rămâne de neînvins. Numai conştiinţa absolutei deşertăciuni şi a plictiselii lui, îl poate birui şi scoate din rădăcină. Nici o patimă rea dusă până la capăt nu are fiinţa în ea. Orice rău se mistuie singur, îşi descoperă neantul în imanenta desfăşurare. Răul este lumea fantasmelor. Sf. Atanasie cel Mare a dezvoltat această idee într-un mod admirabil. Răul este rău, nu pentru că e tăgăduit, ci pentru că este non-fiinţă.

Vechiul Testament a considerat răul, înainte de toate, ca o încălcare a legii divine. Dar nu a explicat de ce răul este rău, pe ce se aşează opoziţia între bine şi rău. Concepţia preceptelor binelui şi răului, nu este o concepţie profundă. Trebuie înţeles ontologic binele şi răul. Numai demonstraţia imanentă a non-fiinţei lui ne poate da cunoaşterea răului şi ne revelă sensul opoziţiei ce există între bine şi rău. Răul nu se poate cunoaşte decât în experienţa înţelegerii lui, în biruinţa lăuntrică obţinută asupra lui; numai în această experienţă se întrevede hăul căscat. Când omul culege fructul din arborele cunoaşterii binelui şi răului, urmează calea răului, categoric încalcă voinţa divină. Dar pe acest drum învaţă să cunoască vanitatea şi golul răului, înţelege prin experienţă de ce îi este aceasta interzisă.

Este posibilă gnoza răului, este admisă cunoaşterea lui? Vechiul Testament, în care predomină legea, răspunde negativ acestei întrebări. Răul este o limită, nu poate fi decât oprire. Dar omul, pornit de acum pe calea cunoaşterii, nu se poate întoarce la neştiinţa originară. Şi vidul răului tre-

buie să fie cunoscut, trebuie să fie convins de non-ființa lui. Aici stă antinomia fundamentală ce-l implică.

Răul este rău, trebuie să ardă în focul infernului; nu se poate reconcilia cu el. Astfel se prezintă prima dintre cele două teze. A doua îi este antinomică. Răul este calea ce duce la bine, la experiența libertății spiritului, la biruința imanentă asupra ispitelor non-ființei. Prima teză este de o limpezime cristalină și nu ascunde nici un pericol. A doua este periculoasă și poate deveni întunecată: cunoașterea răului nu duce la explicarea lui?

Dacă răul este considerat ca o necesitate indispensabilă, având un sens, îl justificăm. Dacă, din contră, este un nonsens absolut ce nu se poate în nici un fel explica, atunci, el nu se poate cunoaște și nu i se poate da un sens. Cum să ieșim din această dificultate? Și iată o nouă antinomie. Hristos a venit în lume fiindcă aceasta zăcea în păcat. Mântuirea, adică cel mai mare eveniment din viața universală, ce trebuie să determine noua generație de oameni spirituali, relevă existența răului, căci dacă n-ar fi existat, nu ar fi fost nici Eliberator, n-ar fi avut loc venirea lui Hristos, nu s-ar fi manifestat Iubirea cerească.

Răul se află ca mobil și instigator în viața universală; fără el, starea primitivă a Primului Adam ar fi viețuit din veac în veac, toate posibilitățile ființei ar fi rămas în stare latentă, nu ar fi apărut Noul Adam. Binele victorios răului este superior binelui dinaintea răului.

Niciodată n-a putut fi depășită dificultatea acestei probleme de conștiință teologică, temătoare să abordeze acest subiect. Pentru găsirea unei soluții a acestei dificultăți, trebuie început prin a recunoaște, adică a admite antinomia răului pentru conștiința noastră religioasă. Această dificultate nu poate fi rezolvată prin concept și gândire rațională; este legată de misterul libertății. Antinomia răului nu poate

fi lămurită decât în experienţa spirituală. Dostoievski a înţeles-o într-un mod remarcabil. Experienţa răului, dezvăluirea neantului său, mă pot duce la maximum de bine. Trăind răul, pot cunoaşte toată plenitudinea adevărului şi binelui. La drept vorbind, omul, popoarele şi toată omenirea urmează această cale, experimentând răul şi obţinând cunoaşterea forţei binelui, a înălţării adevărului. Omul învaţă deşertăciunea răului şi măreţia binelui, nu printr-o lege formală, nici prin interzicere, ci prin experienţa trăită pe drumul vieţii. De altfel, calea spirituală experimentală este singurul drum al cunoaşterii. Dar ce deducţie pot face de aici pentru calea mea spirituală? Îmi pot spune: voi intra în calea răului ca să-mi îmbogăţesc cunoaşterea, spre a ajunge la un bine superior?

Din clipa în care încep să concep răul ca drum ce duce la bine, ca metodă pozitivă a cunoaşterii adevărului, sunt pierdut, sunt neputincios să-i divulg minciuna, tenebrele şi golul. Experienţa răului mă poate duce la bine, cu condiţia totuşi sa cunosc şi să-i demasc minciuna, neantul, non-fiinţa sa; nu mă poate îmbogăţi decât în măsura în care-l denunţ şi îl reneg într-un mod absolut, ca mijloc de a-mi îmbogăţi spiritul. Atunci antinomia răului îşi află soluţia în experienţa spirituală. Nu răul îmbogăţeşte viaţa, căci non-fiinţa nu poate conferi nici o bogăţie, ci denunţarea imanentă, suferinţa ce mistuie răul, sunt cele care îmbogăţesc; la fel tragedia trăită, lumina întrevăzută în tenebre. Orice suficienţă în rău, orice contemplare a răului privit ca o cale ce duce la starea superioară, este o pierdere, o mişcare spre non-fiinţa care sărăceşte omul de experienţa capabilă îmbogăţirii. A cunoaşte răul, înseamnă să-i cunoşti non-fiinţa şi în consecinţă să nu-l explici. Doar descoperirea lui fără milă şi nimicirea lui în sine însuşi pot croi un drum ce duce spre bine. Dar şi fără teamă de paradox, suntem obligaţi să

recunoaştem că răul deţine un sens pozitiv. Acest sens este legat de libertate, fără care întreaga teodicee ar fi imposibilă. Ne vom vedea obligaţi să spunem, creaţia divină a eşuat.

Nevinovăţia impusă din paradis nu putea fi menţinută, nu avea nici o valoare şi nu ne putem întoarce acolo. Omul şi lumea trec printr-o încercare voluntară, prin cunoaşterea liberă şi se îndreaptă liber către Dumnezeu, către Împărăţia Sa.

Înainte de toate, creştinismul ne învaţă a fi neîndurători privind răul care este în noi. Dar nimicindu-l trebuie să fim indulgenţi faţă de aproapele nostru. Nu pot fi maximalist decât în raport cu mine însumi şi nu în raport cu ceilalţi. În primul rând, trebuie să realizez forţa şi frumuseţea binelui în mine şi să nu impun altora ceea ce n-am putut silindu-mă să realizez eu însumi . Minciuna revoluţiilor politice şi sociale constă în dorinţa exterminării răului exterior, lăsându-l să trăiască lăuntric. Revoluţionarii, ca şi contrarevoluţionarii, niciodată nu încep prin depăşirea şi dezrădăcinarea răului din ei înşişi; voiesc să-l extirpe la alţii, în manifestările acestuia secundare şi exterioare. O atitudine revoluţionară faţă de viaţă este o atitudine superficială, fără profunzime. În revoluţii nu există nimic radical; într-o măsură considerabilă ele nu sunt decât mascarada în care are loc schimbarea costumului. Revoluţiile biruie în aparenţă răul, răspândind altul.

Revoluţiile au şi consecinţele lor pozitive, determină o nouă eră, dar binele născut aici nu are energie revoluţionară, se naşte din energia post-revoluţionară. Este fructul înţelegerii din experienţa trăită. Răul nu poate fi depăşit decât lăuntric şi spiritual. Biruinţa obţinută asupra lui este legată de misterul Mântuirii; nu poate avea loc decât în Hristos şi prin Hristos. Biruim răul numai în comuniune cu Hristos, participând la opera Lui, luând asupra noastră

Crucea Sa. Pentru cine foloseşte violenţa, răul rămâne de neînvins.

Dacă doctrina lui Tolstoi asupra non-rezistenţei la rău este falsă, e doar pentru că a confundat două probleme cu totul distincte: cea a biruinţei lăuntrice asupra răului şi cea a limitelor exterioare, care este necesar să i-se impună. Exterior se poate şi trebuie limitate manifestările, nu se poate admite ca un om să îşi ucidă semenul; dar prin aceasta nu este secată însăşi sursa lăuntrică a răului, nu este învinsă dorinţa uciderii şi a violenţelor. În istoria lumii creştine s-a abuzat mult de rezistenţa răului prin forţă; s-a crezut că el se poate învinge prin sabie. Aceasta provenea de la confuzia făcută între cele două împărăţii, Împărăţia lui Dumnezeu şi împărăţia lui Cezar şi rezulta din încălcarea limitelor ce despart Biserica de Stat. Răul nu poate fi învins de stat, care şi el aparţine lumii naturale, care există pentru că există răul, şi care adesea chiar creează răul.

Problema răului ne duce la o ultimă antinomie. Răul este moarte şi moartea este consecinţa răului. Extirparea răului cu rădăcină, înseamnă smulgerea boldului morţii. Hristos a învins moartea, trebuie să primim liber moartea, ea este calea care duce la viaţă, este precum pauza în muzică, precum un moment interior al vieţii. Trebuie murit pentru a renaşte.

Moartea este un rău, atâta timp cât este violenţă exercitată asupra mea de lumea naturală inferioară şi exterioară, căreia m-am supus prin păcat, prin despărţirea mea de izvorul superior al vieţii; dar acceptând-o voluntar, fără revoltă, ca o consecinţă inevitabilă a păcatului, ajung să o înving spiritual. Devine pentru mine o clipă a misterului lăuntric spiritual. Moartea înseamnă cu totul altceva interior, lăuntric, decât exterior şi ca fapt al lumii naturale. Hristos, ignorând întregul păcat, a primit liber Golgota şi

moartea. Şi eu trebuie să urmez acest drum, participând la viaţa şi moartea lui Hristos, sunt biruitor morţii. Lăuntric, din punct de vedere spiritual şi mistic, moartea nu există, este drumul meu către viaţă, cel al răstignirii vieţii mele păcătoase, cel ce trebuie să mă ducă la viaţa veşnică. Împărtăşindu-mă din izvorul originar al vieţii, triumf din consecinţele distructive ale morţii. Pentru conştiinţa creştină, moartea nu este numai un rău este şi un bine. Ar fi fost atroce o viaţă infinită în această lume păcătoasă şi nefericită, în acest trup. O asemenea existenţă ar fi fost o moarte spirituală.

Transfigurarea naturii noastre, - învierea în viaţa eternă, viaţa în Dumnezeu - este limita extremă la care aspiră voinţa îndreptată spre bine, adevăr şi frumuseţe. Transfigurarea vieţii lumii în viaţa eternă este ţinta finală. Calea care duce acolo trece prin primirea liberă a morţii, prin cruce, prin suferinţă, Hristos este răstignit peste abisul întunecat în care fiinţa şi non-fiinţa s-au amestecat. Şi lumina ce iradiază de la Răstignit este fulgerul scânteietor în noapte. Este lumina ce iluminează obscuritatea fiinţei; ea este biruinţa asupra tenebrelor non-fiinţei.

CAPITOLUL VI

DUMNEZEU, OMUL ŞI DUMNEZEUL-OM

I.

Trebuie, în filosofie şi teologie, să se înceapă, nu prin Dumnezeu, nici prin om, pentru că împărţirea acestor două principii este imposibilă, ci prin Dumnezeul-Om. Fenomenul originar din viaţa religioasă este întâlnirea şi lucrarea reciprocă a lui Dumnezeu şi a omului, mişcarea ce merge de la Dumnezeu spre om şi de la om spre Dumnezeu. În creştinism, acest fapt îşi află expresia cea mai intensă, cea mai concretă, expresia integrală. Creştinismul revelă umanitatea lui Dumnezeu. Umanizarea lui Dumnezeu constituie procesul fundamental al conştiinţei lăuntrice omeneşti. În primele stadii ale acestei evoluţii, Dumnezeu poate fi confundat cu forţele naturii, cu animalele, plantele. Totemismul a fost revelaţia zeului-animal. Conştiinţa reprezentând pe Dumnezeu după imaginea Omului a fost contrară celei ce reprezenta omul după imaginea lui Dumnezeu. Dumnezeu fără om, Dumnezeu „inuman" ar fi Satan nu ar fi Dumnezeu-Treime.

Mitul fundamental al creştinismului este drama iubirii şi libertăţii ce se desfăşoară între Dumnezeu şi om, naşterea lui Dumnezeu în om şi naşterea omului în Dumnezeu. Ve-

nirea lui Hristos, Dumnezeu-Om, constituie unirea perfectă a celor două mişcări, realizarea unităţii în dualitate, a misterului teandric. Misterul vieţii religioase rămâne inaccesibil fără coexistenţa unităţii în dualitate, fără întâlnirea celor două naturi şi contopirea lor, care nu exclude deloc deosebirea lor.

Fenomenul religios iniţial - a şti această dramă religioasă, această nostalgie şi această întâlnire religioasă, acest mister al transfigurării şi unirii - este de neînţeles pentru conştiinţa monistă sau monofizită. La fel este pentru conştiinţa dualistă. Pentru prima, totul se află într-o unitate abstractă iniţială, pentru a doua, totul este divizat până la disperare, incapabil de a se uni. Neputinţa monismului şi a dualismului în a concepe misterul teandric este tocmai neputinţa conştiinţei şi a gândirii raţionale. După concepţia raţională despre divinitate, nu există decât Absolutul abstract, lipsit de viaţa interioară reală, lipsit de tragicul relaţiilor între Dumnezeu şi celălalt El-Însuşi, relaţii ce au atins perfecţiunea în a Treia Ipostază. Dumnezeu cel viu şi drama vieţii divine nu există decât pentru o gândire sau o conştiinţă simbolică şi mitologică. Numai pentru această conştiinţă Dumnezeu şi omul apar faţă în faţă, ca personalităţi vii, ale căror relaţii constituie viaţa reală, cu tragicul inerent oricărei vieţi.

Teismul abstract, care a fost forma monoteismului abstract, concepe viaţa divină ca o monarhie sau un imperialism ceresc, atribuind lui Dumnezeu autocraţia, suficienţa şi retragerea în sine însuşi. Dar o asemenea monarhie cerească e în complet dezacord cu doctrina creştină relativ la Treimea şi iubirea ce umplu viaţa sa interioară. Întocmirea vieţii pământeşti după imaginea acestei monarhii cereşti este susţinerea puterii arbitrare şi a despotismului şi nu afirmarea Treimii şi unităţii în

iubire. Teologia catafatică tradiţională a fost prinsă în aceste concepte raţionale şi de aceea i-a rămas închisă viaţa interioară a divinităţii, prin care se poate înţelege creaţia lumii şi a omului, adică atitudinea dumnezeiască faţă de celălalt El-Însuşi. Creaţia lumii şi a omului a fost înţeleasă exoteric, din exterior. Conştiinţa teologică exoterică şi raţionalistă e obligată să admită o concepţie crudă, după care Dumnezeu ar fi creat lumea din capriciu, fără nici o necesitate, fără să se fi produs în El vreo mişcare interioară. După această concepţie, creaţia ar fi neînsemnată, nedivină, şi în mare parte, condamnată pieirii. Învăţământul teologic cade în dualismul raţionalist, pol opus monismului raţionalist. Doar teologia mistică şi simbolică parvin să se ridice până la noţiunea esoterică a misterului creaţiei, ca viaţă interioară a divinităţii; acest mister este nevoia încercată de Dumnezeu pentru celălalt El-Însuşi, a prietenului iubitor şi iubit, a iubirii realizabile în Unitatea-Treimii, care există în sus şi în jos, în cer şi pe pământ.

Doctrina teologică şi metafizică tratând despre absoluta nemişcare a divinităţii, despre odihna absolută în Dumnezeu este exoterică şi raţionalistă, arată limitele oricărui concept logic despre Divinitate. Noţiunea de Dumnezeu – *coincidentia oppositorum* – este mai profundă şi aparţine misticilor şi Sf. Augustin. Odihna absolută este legată în Dumnezeu mişcării absolute. Numai în conştiinţa noastră raţională, în lumea noastră naturală odihna exclude mişcarea şi mişcarea este incompatibilă cu odihna. Absoluta perfecţie din divinitate împacă în ea odihna absolută şi mişcarea absolută. Pentru conştiinţa raţionalistă, mişcarea în Dumnezeu pare a se opune perfecţiunii de Dumnezeu, apare în El ca imperfecţiune şi insuficienţă. Dar ideea despre Dumnezeu nu poate fi decât antinomică, căci în El se

află identificate contrariile. Faptul că Dumnezeu tânjeşte după celălalt al Său El-Însuşi, după iubitul şi libera reciprocitate a iubirii Sale demonstrează nu insuficienţa sau absenţa plenitudinii la Fiinţa divină, ci categoric supraabundenţa plenitudinii şi perfecţiunii Sale. Nu se pot considera plenitudinea absolută şi perfecţiunea într-o manieră statică şi abstractă, nu se pot privi decât cu un dinamism real, ca viaţă şi nu ca substanţă.

Teologia mistică apofatică sprijină această concepţie despre Dumnezeu, într-un fel îi pregăteşte terenul. Este adevărat că această teologie pare să ne ducă în cunoaşterea despre Dumnezeu, la formele supreme de abstracţie şi detaşare privind conţinutul real; e ceea ce întâlnim de exemplu în doctrina despre Dumnezeu la Plotin. Dar pentru conştiinţa creştină această cunoaştere de Dumnezeu nu poate fi decât o purificare şi o pregătire în înţelegerea pozitivă, simbolică şi mitologică a vieţii reale în Dumnezeu. Doctrina teologică şi metafizică privitoare la absoluta nemişcare a divinităţii, doctrină tradiţională şi recunoscută oficial, este în frapantă contradicţie cu principiul misterului creştin. Creştinismul în profunzimea lui nu aşează relaţiile existente între Dumnezeu şi om, între Dumnezeu şi creaţie, în categorii statice. Aceste relaţii pentru el sunt un mister; or misterul nu este accesibil gândirii abstracte, nu se poate reduce la categorii fixe.

În centrul misterului creştin se ridică Crucea Golgotei, cu suferinţele şi moartea Fiului lui Dumnezeu, Salvatorul Lumii. Teoria absolutei nemişcări a divinităţii este în opoziţie cu faptul mistic al suferinţelor Domnului. Creştinismul este religia lui Dumnezeu suferind. Nu Dumnezeu-Tatăl suferă, cum au crezut patripasienii, ci suferinţa Fiului este o suferinţă în viaţa

lăuntrică a Treimii. Doctrina ce predică absoluta nemişcare din Divinitate este un monoteism abstract care contrazice învăţătura creştină relativ la caracterul trinitar al divinităţii şi al vieţii sale interioare. Această doctrină se află sub influenţa lui Parmenide şi a Eleaţilor. Perceperea lui Dumnezeu ca Treime este perceperea mişcării interioare esoterice în Dumnezeu, care evident nu are nici o analogie cu cea săvârşită în lumea noastră naturală. Relaţiile interioare între Ipostazele Treimii sunt dinamice nu statice, se revelă ca viaţă reală. La fel, misterul creaţiei lumii nu poate fi înţeles foarte profund, esoteric, decât prin viaţa interioară a Treimii Divine, mişcarea interioară a divinităţii, dinamismul divin. Când ne apropiem de acest mister, ne găsim ca pe o creastă, de unde e foarte uşor să cădem într-un abis sau în altul. Această cădere este ceea ce conştiinţa bisericii numeşte erezie. Învăţătura teologică oficială, interzicând într-un fel, căile cunoaşterii în care e lesne de rătăcit, a constituit o măsură preventivă şi pedagogică. Dar întreaga deviaţie eretică indică o concepţie raţionalistă a misterelor divine, neputinţa de a înţelege antinomia care este legată oricărei reflecţii asupra lui Dumnezeu. Doctrinele eretice raţionează întotdeauna experienţa spirituală pentru că apreciază ca adevăr întreg ceea ce nu este decât un adevăr parţial. Misticii creştini nu comit această greşeală. Ei emit cele mai îndrăzneţe idei, idei ce înspăimântă conştiinţa medie şi uneori par chiar mai extravagante şi contrarii credinţei obişnuite, cum nu sunt doctrinele eretice. Dar adevăraţii mistici descriu profunzimile experienţei spirituale, misterul iniţial al vieţii; nu elaborează concepte, nu elimină antinomia vieţii spirituale. Aici se află toată importanţa

şi toată dificultatea misticii cu care încearcă să se asimileze conştiinţa noastră.

Sf. Simeon Noul Teolog spune: „Vino, tu care rămâi nemişcat şi care totuşi, imediat te mişti şi te îndrepţi către noi". Prin aceste subtile cuvinte, pe care doctrina teologică oficială le înţelege greu, el exprimă adevărul experienţei spirituale, coincidenţa în Dumnezeu a odihnei şi mişcării. Nu găsim în ele nici o metafizică fondată pe concept; aici se exprimă fără intermediar experienţa originară a vieţii spirituale. Thomismul neagă puterea în Dumnezeu, şi în acest mod, neagă posibilitatea mişcării, elaborează o doctrină raţionalistă despre Dumnezeu, ca act pur bazat pe filosofia aristotelică. Dar dacă Dumnezeu este act pur, atunci creaţia lumii, lucrarea creatoare în Dumnezeu rămâne de neînţeles[1]. Caracterul mărginit al doctrinelor religioase ţine de faptul că, catafaza vine să ascundă apofaza.

Când creştinismul mărturiseşte carcaterul trinitar al Divinităţii şi sacrificiul ispăşitor al Fiului, chiar prin aceasta admite, o lucrare în Dumnezeu, o tragedie divină. Activitatea divină nu poate fi asemuită cu cea săvârşită în timpul nostru împărţit. Această dezvoltare din eternitatea divină nu se opune odihnei divine. Viaţa divină e un mister ce se împlineşte în veşnicie. Ni se descoperă în experienţa spirituală. Tot ce se întâmplă sus se reflectă aici jos. La fel în noi, în profunzimea noastră, se săvârşeşte lucrarea elaborată în cer, aceea a naşterii divine.

Marii mistici germani au făcut o deosebire între Dumnezeu (*Gott*) şi divinitate (*Gottheit*). Este ceea ce a învăţat Eckhart. Böhme predica doctrina *Ungrund-ului* la o mai mare adâncime decât însuşi Dumnezeu. Sensul deosebirii între Dumnezeu şi Divinitate nu se poate exprima în metafizică sau ontologie. Acest adevăr nu se poate exprima

1 P. Laberthonnière tratează această problemă în cartea sa: *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*.

decât în termenii experienţei şi vieţii spirituale şi nu în categorii fixe de ontologie. Ca ontologie fixă, acest adevăr lesne poate degenera în erezie. Eckhart descrie relaţiile reciproce Dumnezeu şi om descoperite în experienţa mistică. Dumnezeu există dacă există omul. Când va dispare omul şi Dumnezeu va dispare, „Înainte să fie fiinţa, Dumnezeu nu era Dumnezeu" . Dumnezeu nu devine Dumnezeu decât în legătură cu creaţia. În abisul originar al Neantului divin, Dumnezeu şi creaţia, Dumnezeu şi omul dispar, chiar această opoziţie piere. Fiinţa neexistentă este dincolo de Dumnezeu, dincolo de deosebire. Distincţia între Creator şi creaţie încă nu constituie ultima profunzime, ea se îndepărtează în neantul divin, care de acum nu mai este Dumnezeu. Teologia mistică apofatică pătrunde dincolo de creator în relaţiile sale cu creaţia, dincolo de Dumnezeu în reciprocitatea cu omul. Creatorul se manifestă în acelaşi timp cu creaţia, Dumnezeu şi omul apar simultan. Este un proces teogonic al Nepătrunsului divin, cealaltă parte a procesului antropogonic.

Angelus Silesius spune: „Ştiu că fără mine Dumnezeu nu poate exista o singură clipă. Dacă mă voi nimici, în lipsă desăvârşită îmi va da iar Duhul" . Mai spune: „Sunt la fel de mare ca Dumnezeu, Este la fel de mic ca mine" . Aceste cuvinte temerare, ce provin de la un om în acelaşi timp mistic, poet şi catolic ortodox, ne pot tulbura şi înspăimânta. Dar trebuie priceput sensul. Nu este atât de uşor să înţelegi misticii, au un limbaj anume şi acest limbaj este universal pentru ei. De altfel este imposibil de tradus în termenii metafizicii şi teologiei. Angelus Silesius nu indică nici o ontologie, nici o teologie, se mulţumeşte să zugrăvească experienţa mistică. Vorbeşte de infinita iubire ce există între Dumnezeu şi om. Subiectul îndrăgostit nu poate exista o clipă fără fiinţa iubită. Piere când piere obiectul iubirii sale.

Minunatele cuvinte ale lui Angelus Silesius ne arată drama mistică a iubirii, infinita intensitate a relaţiilor dintre Dumnezeu şi om. Mistica nu se exprimă decât prin termenii experienţei. De altfel întotdeauna e o greşeală şi o nepricepere să interpretezi misticii din punct de vedere al metafizicii şi teologiei, să-i aşezi în raport cu anumite tendinţe doctrinale.

Toţi marii mistici creştini, fără deosebire de confesiune, au învăţat că în eternitate, din profunzimea lumii spirituale se săvârşeşte o lucrare divină, în care apar relaţiile lui Dumnezeu şi ale omului, naşterea lui Dumnezeu în om şi naşterea omului în Dumnezeu, unde se întâlnesc îndrăgostitul şi iubitul. Aici sunt adevărurile experienţei spirituale, adevăruri vii şi nu categorii metafizice, nici substanţe ontologice. Mişcarea în Dumnezeu, aşa cum se dezvăluie din experienţa spirituală, nu este un proces în timp care se va desfăşura într-o simplă succesiune. Este desăvârşirea, misterul divin al vieţii se împlineşte în eternitate. Doar o înţelegere simbolic mitologică a relaţiilor dintre Dumnezeu şi om ne poate apropia de acest mister divin; o concepţie metafizică ne ascunde viaţa interioară. Personalismul, ca să spunem aşa, nu este accesibil metafizicii abstracte. Dumnezeu şi omul sunt personalităţi vii, ale căror relaţii sunt profunde în cel mai înalt grad, ele constituie drama reală a iubirii şi libertăţii. Un personalism atât de viu întotdeauna este mitologic. Întâlnirea lui Dumnezeu şi a omului este o reprezentare mitologică şi nu o enunţare filosofică. Această întâlnire şi-a aflat cea mai intensă expresie la profeţii biblici şi nu la filosofii greci. Gândirea noastră este irezistibil atrasă spre monismul abstract, pentru care personalitatea vie a lui Dumnezeu şi a omului, tragicul vieţii religioase, nu există.

Profeţii şi misticii, apostolii şi sfinţii au descoperit lumii misterele vieţii originare. Au mărturisit experienţele lor spirituale, întâlnirile cu Dumnezeu. Acestea sunt adevărurile vieţii religioase. Elaborarea teologică şi metafizică a acestei experienţe originare, de acum este secundară, căci în doctrinele teologice, pătrund categoriile şi conceptele care raţionalizează experienţa religioasă vie. Atunci apare în ele devierea spre monismul sau dualismul abstract. Teismul teologic, supus conceptului care apreciază „extrincesismul" şi non-divinitatea creaţiei ca absolute, este o raţionare a misterelor divine în aceeaşi măsură cu panteismul care contopeşte Creatorul şi creaţia. Detaşarea faţă de lumea sensibilă şi concretă, faţă de tot ce este la starea multiplă şi mobilă în natură, orientarea spre lumea statornică a ideilor, nu sunt ultima treaptă de experienţă şi contemplare spirituală. Platon şi Plotin nu s-au ridicat până la misterul divin al vieţii. Viaţa originară se află dincolo de cele văzute. În istoria conştiinţei şi teologiei creştine se unesc aceste două momente: cel al detaşării gândirii îndreptate spre lumea ideilor şi sensul spiritual al realului, al misterului vieţii. Moştenirea lăsată de spiritul elenic influenţează cu prejudecăţi conştiinţa creştină prin gândirea detaşată şi purificată de orice viaţă reală; dă întâietate metafizicii asupra mitologiei. Dar la temelia creştinismului stă totuşi gândirea mitologică.

II.

În experienţa spirituală se revelă nostalgia ce o are omul de Dumnezeu. Sufletul omenesc caută fiinţa superioară, întoarcerea la izvorul vieţii, la patria spirituală. Viaţa omenească devine cu adevărat înspăimântătoare, când nu exis-

tă nimic deasupra omului, când nu există misterul divin şi infinitul divin. Atunci apare dezgustul non-fiinţei. Imaginea omului se denaturează când dispare imaginea lui Dumnezeu din sufletul său. Omul, căutându-l pe Dumnezeu, se caută pe el însuşi, caută umanitatea sa. Sufletul omenesc suferă chinurile naşterii. Se naşte Dumnezeu într-însul. Această naştere a lui Dumnezeu în sufletul omului constituie adevărata naştere a omului. Reprezintă mişcarea dumnezeiască spre el, răspunsul nostalgiei ce o are pentru Dumnezeu. Acesta e unul din aspectele fenomenului religios originar. Dar este unic şi dublu în acelaşi timp, posedă o altă faţă, o altă mişcare.

Experienţa spirituală revelă dorinţa lui Dumnezeu după om, El aspiră să se nască omul şi să reflecte imaginea Sa. Marii mistici, descriind viaţa spirituală, au evocat această nostalgie divină. În mistică şi nu în teologie se exprimă acest mister. Ideea primordială la om este ideea de Dumnezeu, care constituie tema umană; omul din contră, este tema divină. Infinita iubire nu poate exista fără subiectul iubitor şi obiectul iubit. Naşterea omului în Dumnezeu este răspunsul aspiraţiei divine, este mişcarea omului către Dumnezeu.

Toată complexitatea vieţii religioase, a întâlnirii, a relaţiilor Dumnezeu şi om, provine din existenţa acestor două mişcări. Dacă viaţa religioasă n-ar veni decât dintr-o singură mişcare, de la Dumnezeu către om, de la voinţa lui Dumnezeu, de la revelaţia lui Dumnezeu, ea ar fi simplă şi scopurile vieţii ar fi accesibile, Împărăţia lui Dumnezeu ar fi lesne realizabilă. N-ar exista atunci tragedia lumii. Dar naşterea omului în Dumnezeu şi răspunsul său, nu pot fi doar opera lui Dumnezeu, ci în mod egal opera omului, a libertăţii sale. Prin însăşi natura lui Dumnezeu, care este infinita iubire, prin planul divin al creaţiei, nu este re-

alizabilă Împărăţia lui Dumnezeu fără om, fără participarea chiar la Creaţie. Despotismul este o minciună în cer, la fel ca şi pe pământ. Împărăţia lui Dumnezeu e cea a lui Dumnezeu- umanitate, în care Dumnezeu se naşte definitiv în om şi omul se naşte în Dumnezeu, această împărăţie se realizează în duh. Acestei lucrări i se alătură mitul fundamental din creştinism, mit realist în cel mai înalt grad, care exprimă principiul iniţial al fiinţei, fenomenul originar, misterul vieţii. Este mitul relativ la natura şi la mişcarea teandrică, la Dumnezeu-Om.

Fiul născut din întreaga eternitate, egal în demnitate Tatălui, este Cel care răspunde aspiraţiei divine, subiect iubitor şi obiect iubit, El este Omul Divin Absolut, Dumnezeul-Om şi aceasta nu numai pe pământ, în lumea noastră naturală şi istorică, dar la fel şi în cer, în realitatea divină a Treimii. Astfel, natura, nu a noastră păcătoasă şi decăzută, ci natura umană spirituală, cerească şi pură, doreşte să se ridice până în inima Treimii Divine. În Fiul, în Omul divin, în Dumnezeul-Om este cuprinsă, toată umanitatea. În El se împacă misterios opoziţia între Unul şi multiplul. Umanitatea nu aparţine decât sub unul din aspectele sale generaţiei Vechiului Adam, generaţiei păcătoase şi decăzute din lumea noastră naturală. Sub celălalt aspect, este cerească, aparţine generaţiei lui Adam spiritual, lui Hristos. Prin naşterea Fiului în eternitate, tot genul uman spiritual şi tot universul cuprins în om, tot cosmosul, răspund chemării iubirii divine. Creaţia lumii nu s-a putut săvârşi în timpul nostru, pentru că suntem sub păcat. Creaţia are loc în eternitate, ca act interior din misterul divin al vieţii. Concepţia biblică despre creaţie nu este decât reflectarea acestui act interior în conştiinţa omenirii antice. Omul, aruncat în natura inferioară, este respins în afara realităţii divine. Revelaţia creştină reclădeşte omul în

sânul acestei realităţi. Prin Fiul revenim în sânul Tatălui. Cu El începe o nouă speţă uman-spirituală, cea a lui Hristos, născută şi regenerată în duh. Hristos este în om şi omul este în Hristos. El este Viţa de vie şi eu sunt ramura. Toată speţa umană regenerată rămâne în Hristos, Dumnezeu-Om. În omul spiritual este inclus cosmosul, toată creaţia. Cosmosul s-a despărţit violent de omul căzut şi a devenit pentru el natura exterioară care-l supune. Dar cosmosul revine către omul regenerat. În lumea spirituală cosmosul rămâne în om, după cum omul rămâne în Dumnezeu. Omul este prin natura sa un microcosmos; sunt cuprinse în el toate sferele realităţii cosmice, toate forţele cosmosului. În păcat şi cădere, omul a pierdut noţiunea stării sale microcosmice, conştiinţa a devenit individualistă. Cosmosul nu se descoperă omului decât ca natură exterioară, a cărui viaţă interioară nu îi este accesibilă. Numai omului lăuntric, viaţa interioară a cosmosului i se revelă ca realitate spirituală. Astfel, calea care duce omul la cunoaşterea de el însuşi, este calea care duce la cunoaşterea cosmosului. Prin Hristos, prin Logos, nu doar speţa umană, ci tot universul se îndreaptă spre Dumnezeu, răspunde chemării divine, nevoii divine de iubire. În om se arată misterul din Biblie, misterul genezei[1].

Misterul divin nu se sfârşeşte în Dualitate ci implică existenţa a trei Persoane. Relaţiile lui Dumnezeu cu Celălalt se împlinesc într-un al Treilea. Subiectul iubitor şi iubitul găsesc plenitudinea vieţii în împărăţia iubirii, care este al Treilea. Împărăţia lui Dumnezeu, împărăţia omului şi a cosmosului iluminat, nu se realizează decât prin Sf. Duh, în care se desăvârşeşte drama omului, se închide cercul. Numai în această „Treime" ne este dată viaţa perfect divină, subiectul îndrăgostit şi obiectul iubit creează împărăţia

1 Sf. Martin spune: „Cea mai bună traducere a Bibliei ce-a putut exista vreodată, este omul" .

lor, găsesc cuprinsul definitiv şi plenitudinea vieţii lor. Treimea este un număr sacru, divin, număr care înseamnă plenitudinea, triumful asupra luptei şi risipirii, ecumenismul şi reunirea perfectă în care nu există opoziţie între personalităţi, ipostaze şi fiinţa unică. Misterul creştinismului este misterul unităţii în dualitate, ce-şi află rezolvarea în unitatea-trinitate. De aceea creştinismul are ca temelie dogma hristologică a naturii teandrice, a Fiului şi dogma Treimii. Manifestarea fiinţei este viaţa din Sf. Duh şi viaţa în Sf. Duh. Prin spirit, omul şi lumea sunt transfigurate şi îndumnezeite. Duhul constituie însăşi viaţa, Viaţa originară. Misterul Divin al Vieţii este în mod cert misterul a Trei Persoane. Se săvârşeşte sus, în cer şi se săvârşeşte la fel aici jos, pe pământ. Pretutindeni unde există viaţă, există misterul celor Trei Persoane, există distincţia celor Trei Ipostaze şi unitatea lor absolută. Acest mister se reflectă şi se simbolizează peste tot în viaţa omului şi în lume.

Viaţa în principiul său este în acelaşi timp diferenţierea şi unitatea personalităţilor. Plenitudinea vieţii este ecumenismul în care personalitatea îşi găseşte realizarea definitivă, întregirea sa. Întâlnirea dintre unul şi celălalt întotdeauna află dezlegarea în al treilea. Unul şi celălalt vin la unitate nu prin dualitate, ci prin trinalitate, în ea obţin entitatea lor comună, scopul lor. Fiinţa, dacă era una, ar fi rămas în starea embrionară, în starea de indiferenţă. Ea ar fi fost împărţită şi risipită la disperare, dacă nu era decât dualitate; îşi descoperă cuprinsul său şi-şi manifestă deosebirea, rămânând cu totul în unitate, pentru că este trinalitate. Aceasta este natura fiinţei, faptul originar al vieţii sale. Viaţa omului şi a lumii este un moment lăuntric al misterului Treimii.

III.

Viaţa interioară a lui Dumnezeu se realizează prin om şi prin lume. Viaţa lăuntrică a omului şi a lumii se realizează prin Dumnezeu. Omul aşezat în centrul fiinţei, chemat să joace un rol preponderent în viaţa universală nu poate avea conţinut benefic de viaţă fără Dumnezeu şi fără lume, adică fără ce îi este superior şi inferior. Nu poate rămâne solitar, nu-şi poate lua doar din el-însuşi izvorul vieţii. Când omul stă singur înaintea abisului non-fiinţei, este atras de acest hău, îl simte în el. Dacă n-ar fi decât omul şi stările lui solitare, atunci n-ar mai exista omul, n-ar mai fi nimic. Un exclusiv psihologism echivalează cu afirmarea non-fiinţei, cu distrugerea sâmburelui ontologic din om. Fiinţa umană nu poate întemeia pe ea însăşi edificiul vieţii. Creaţia vieţii întotdeauna implică pentru om existenţa celuilalt. Dacă acest Altul, superior şi divin, nu există pentru el, îşi determină viaţa prin altul inferior şi natural. Îndepărtându-se de Dumnezeu, de lumea superioară, omul se supune lumii inferioare, devine sclavul acestor elemente.

Supunerea omului lumii naturale şi elementelor ei este o deformare de ordine ierarhică din univers. Totul este deplasat, inferiorul ia locul superiorului, ce era sus se precipită în jos. Omul, regele universului, devine sclavul naturii, este supus necesităţii naturale. Omul se desparte de Dumnezeu, lumea se desparte de om, pentru el natura devine exterioară, îl constrânge cu violenţă şi-l supune legilor proprii. Omul pierde independenţa sa spirituală. Începe să se determine din exterior şi nu din interior. Soarele încetează să strălucească în el, încetează să fie lumina lumii. Se transpune în natura exterioară omului şi viaţa lui

nu mai depinde decât de această lumină ce vine din afară. Întreg universul fiind despărţit de Dumnezeu, încetează să strălucească din interior; are nevoie de o sursă de lumină exterioară. Simptomul principal al căderii este în mod cert această pierdere a luminii interioare, această subordonare unei surse exterioare. Când omul rămâne în Dumnezeu, atunci cosmosul este în om, soarele este în el. Când se desparte omul de Dumnezeu, cosmosul se separă de om şi devine pentru el o necesitate care încetează să-l asculte.

Sf. Simeon Noul Teolog spune: „Toate creaturile când au văzut că Adam a fost alungat din Paradis, n-au mai voit să i se supună; nici luna, nici celelalte astre n-au mai voit să se arate; izvoarele au refuzat să ţâşnească; apa şi râurile să urmeze cursul lor; aerul gândea să nu mai sufle ca să nu-i dea păcătosului Adam posibilitatea să respire; când dobitoacele şi toate animalele pământeşti au văzut că a pierdut îmbrăcămintea primei slave, au început să-l dispreţuiască şi toţi au fost gata să-l asalte; cerul se pregătea să cadă asupra lui şi pământul n-a mai voit să-l ţină. Dar ce a făcut Dumnezeu, creatorul tuturor lucrurilor, creatorul omului? Prin forţa Sa creatoare le-a reţinut, şi din milostivirea şi bunătatea Sa, nu a lăsat elementele să se dezlănţuie imediat împotriva omului. A ordonat să rămână creaţia supusă lui Adam şi devenită pieritoare să servească omului pieritor, pentru care a fost creată. Totuşi, când omul se va reînnoi şi va deveni spiritual, incoruptibil şi nemuritor, creaţia, supusă omului prin Dumnezeu, se va elibera de munca aceasta, se va reînnoi, va deveni incompatibilă şi într-un fel spirituală" . În acest fel un mare mistic descrie legătura ce înlănţuie omul cosmosului, locul central pe care acesta l-a avut şi felul în care l-a pierdut.

Îndepărtându-se de Dumnezeu şi de lumea spirituală, omul pierde independenţa personalităţii sale spirituale, se

supune legilor lumii animale, este folosit instrumental şi se condamnă să trăiască în obiceiuri, familii şi state în care predomină acest element. Omul se naşte şi perpetuează rasa, rasa lui Adam căzut, supusă nesfârşitei alternanţe a naşterii şi morţii, infinitului său reprezentat de mulţimea generaţiilor ce se nasc şi sunt condamnate morţii. În elementul rasial speranţele personalităţii în viaţa eternă sunt nimicite. În locul vieţii eterne şi plenitudinii cerute de om, există o infinită împărţire de generaţii ce se ivesc şi dispar. Legătura care uneşte naşterea de moarte este indisolubilă în elementul rasial. Naşterea poartă în ea sămânţa morţii, fragmentarea individualităţii, pierderea speranţelor. Cel ce dă naştere şi el e condamnat morţii şi condamnă la moarte pe cei ce la rândul lor se nasc. În elementul, pe care este aşezată viaţa păcătoasă a omenirii naturale, nu este biruinţă asupra morţii, nu se poate dobândi viaţa necoruptă.

Sexul cu capacitatea de zămislire ce supune omul legii naturale şi-l uneşte lumii animale, este rezultatul păcatului şi al despărţirii de Dumnezeu. Prin naştere, omul poartă consecinţele păcatului, îl ispăşeşte, dar nu biruie natura coruptibilă, nu atinge viaţa eternă şi nemuritoare. Noua aristocraţie spirituală, cea a lui Hristos, nu este o aristocraţie născută pe pământ după legile din lumea animală, o aristocraţie veşnic sedusă de elementul inferior. Despărţirea de Dumnezeu a marcat pentru om pierderea integrităţii, castităţii, fecioriei, pierderea imaginii androgine, ce constituie imaginea fiinţei divine.

După geniala învăţătură a lui Böhme, omul a pierdut Fecioara eternă *Sophia*, aceasta l-a părăsit şi s-a refugiat în cer. Natura feminină s-a despărţit de omul androgin, îi devine o natură exterioară, obiectul unei atracţii chinuitoare şi sursa unor sclavii. Omul integral şi cast ce rămâne în Dumnezeu cuprinde natura feminină în el. Aici regăsim

totul în privinţa omului şi cosmosului. Înainte de toate, păcatul este pierderea integrităţii şi castităţii, e fragmentarea şi dezbinarea. Neîndoielnic, înţeleapta întregire sintetizează castitatea, fecioria, adică unirea în om a naturii masculine şi a celei feminine. Atracţia voluptăţii, senzualitatea, depravarea au apărut în lume ca rezultat al pierderii întregirii, ca urmare inevitabilă a dedublării survenite lăuntric. Toate lucrurile au devenit exterioare, unele faţă de altele. Acestea au fost circumstanţele apariţiei naturii masculine şi naturii feminine. Elementul feminin este un element exterior, atrăgător şi cuceritor, fără de care nu poate exista natura masculină. Omul nu poate rămâne fragmentat, împărţit, nu poate fi o jumătate, o fiinţă incompletă. Şi speţa umană suferă, îi este sete de această reunire, mereu goneşte după propria reîntregire, aspiră la realizarea fiinţei lui totale şi androgine. Dar în elementul rasial, care este marcat prin această dezbinare, nu se obţine niciodată întregirea, nu se restabileşte imaginea androgină, setea de eternitate ce-l încearcă pe om, dorinţa de a atinge Fecioria, toate acestea rămân neîmplinite. Fiecare individ, bărbat sau femeie în diferite proporţii, este bisexual şi aceasta îi determină toată complexitatea vieţii.

Învăţătura lui Böhme privitoare la *Sophia* este cea a Fecioarei şi a imaginii androgine, imagine integrală şi originară a omului. „Prin desfrâu Adam a pierdut Fecioara, şi în desfrâu obţine femeia; dar Fecioara mereu îl aşteaptă, şi numai dacă doreşte să se nască din nou, îl va primi, gata să-l încoroneze cu slavă" [1]. „Înţelepciunea Divină este Fecioara eternă, şi nu femeia, ea este puritatea imaculată şi castitatea, apare ca imaginea lui Dumnezeu şi imagine a Treimii" [2]. „Fecioara este din eternitate, nu este creată, nu este născută;

1 Böhme: Sämmtliche Werke. Herausg. von K.W. Schiebler, 1841, tom III - *Die drei Principien göttlichen Wesen.*

2 Böhme: tom IV - *Vom dreifachen Leben des Menschen.*

este înţelepciunea divină şi imaginea Divinităţii"[1]. „Imaginea lui Dumnezeu este fecioara masculină şi nu femeia sau bărbatul".[2] „Hristos pe cruce a eliberat imaginea noastră feciorelnică a masculinului şi femininului şi în iubirea Sa divină a împurpurat-o cu sângele-I ceresc"[3]. „Hristos s-a născut din Fecioara, spre a sfinţi din nou Tandreţea feminină şi spre a o uni principiului masculin, ca bărbatul şi femeia să devină androgini, cum a fost Hristos"[4].

Înţelepciunea este fecioria eternă şi nu feminitatea eternă; cultul ce-i este închinat e al Fecioarei şi nu al principiului feminin care este rezultatul căderii şi împărţirii. De aceea cultul pentru Înţelepciune se confundă aproape cu cultul Fecioarei Maria, Maica Domnului. În Ea, natura feminină devine feciorelnică şi va zămisli prin Duh. Astfel se naşte noua generaţie omenească, generaţia lui Hristos, nemuritoare, biruind din infinitul rău al naşterilor şi al morţii. Calea care duce la restabilirea imaginii integrale a omului se deschide prin Fecioara Maria şi prin naşterea Fiului lui Dumnezeu şi Fiului Omului. Este calea neprihănirii, a purităţii, a feciorici, este calea iubirii mistice.

Doctrina şi cultul feciorici întotdeauna au fost aprofundate în creştinism, din contră, doctrina căsătoriei, sfinţirea procreaţiei, n-au fost îndeajuns aprofundate. Revelaţia sensului mistic şi pozitiv al iubirii dintre bărbat şi femeie (eros şi nu agape) face parte din problemele conştiinţei creştine. Sensul mistic al iubirii nu este dezvăluit dogmatic, şi ceea ce găsim despre acest subiect, la învăţaţii Bisericii este sărac şi insuficient[5]. Creştinismul Părinţilor ne învaţă să dobândim castitatea prin ascetism, dar nu ne arată deloc

1 Böhme; tom IV - *Vom dreifachen Leben des Menschen*.
2 Conform tom V: *Mysterium magnum*.
3 Idem.
4 Idem.
5 În literatura patristică, nu se poate semnala decât: *Le Festin des dix vierges ou de la virginité* a Sf. Metodius Pojarsky. Dar la el profunzimea există doar în doctrina despre castitate.

sensul mistic al iubirii, ca o cale care duce la neprihănire, la restabilirea imaginii integrale a omului şi la viaţa veşnică. Creştinismul are dreptate când justifică şi dă sfinţire căsătoriei şi familiei omenirii păcătoase; astfel apără şi spiritualizează viaţa sexului decăzut. Dar nu spune nimic despre transfigurarea lui, despre venirea unui nou sex. Această transfigurare nu este pusă în lumină de creştinism, ca de altfel multe alte lucruri. Sfinţenia maternităţii are un sens cosmic, dar nu rezolvă problematica. Abisul care există între iubirea etnică care dă naştere şi iubirea mistică orientată spre eternitate creează o antinomie pentru conştiinţa creştină.

Biserica ne învaţă că sexul decăzut şi împărţit se transformă în Fecioara Maria în virginitate şi maternitate iluminată şi primeşte în el Logosul lumii ce se naşte din Duhul. Dar se pare că nu s-a făcut nici o deducţie referitoare la căile pozitive de iluminare şi transfigurare ale vechiului element etnic, ale elementului sexual. Sensul religios şi pozitiv al iubirii, legătura care-l uneşte însăşi ideii de om, ca fiinţă integrală, nu este arătată. Aceasta rezultă din insuficienta dezvoltare în creştinism a cunoaşterii antropologice. Iubirea, ca atâtea alte sentimente din viaţa creatoare a omului, rămâne neexplicată şi nesfinţită, în afara legii într-un fel, şi condamnată unui destin tragic în lume. Doctrina creştină a căsătoriei şi familiei, ca şi cea a puterii şi statului, deţine un sens profund pentru lumea naturală şi păcătoasă, pentru elementul etnic în care omul îndură consecinţele păcatului. Dar problema sensului iubirii, a cărui natură nu arată nici atracţie fiziologică, nici naştere, nici alcătuirea socială a speţei umane, nu se găseşte abordată.

Iubirea, prin natura ei, ocupă acelaşi loc ca şi mistica. Este la fel aristocratică, spirituală şi nu poate fi asimilată

întocmirii democratice, psihice şi trupeşti a vieţii umane. Iubirea este legată ideii iniţiale de om. Nu avem viziunea sensului religios al iubirii, decât în simbolul relaţiilor între Hristos şi Biserica Sa[1].

IV.

Creştinismul este religia Treimii Divine şi religia Dumnezeului-umanitate. Implică credinţa nu numai în Dumnezeu, dar şi în om. Omenirea este o parte din Dumnezeu-umanitate, un Dumnezeu „inuman" nu va fi Dumnezeul creştin. Creştinismul este în esenţă antropologic şi antropocentric, ridică omul la o înălţime sublimă, fără precedent. A doua Faţă a Divinităţii se arată ca fiind chipul uman. Chiar prin aceasta, omul este aşezat în centrul fiinţei; în el se vede sensul şi scopul creaţiei. Omul este chemat să participe la opera Divină, opera creaţiei şi întocmirii lumii. Misticii creştini aveau o concepţie îndrăzneaţă despre poziţia centrală şi supremă ocupată de om în univers.

Pe cele mai înalte culmi ale cugetării creştine, descoperim că omul nu este doar o fiinţă, e infinit mai mult, că prin Hristos, a doua Ipostază a Treimii, este incorporat vieţii divine. Doar cugetarea creştină recunoaşte eternitatea omului, eternitate prin care primeşte din viaţa divină; printr-un proces oarecare nu poate evolua dintr-o ordine în alta, nu poate deveni înger sau demon. Chipul etern al

1 *Le sens de l'amour*, de Soloviov, este lucrarea cea mai remarcabilă despre iubire. De asemenea trebuie menţionată cartea genială şi nu îndeajuns apreciată a lui Bakhophen, *Das Mutterrecht*, ce analizează principiul masculin şi principiul feminin în religia primitivă.

omului sălăşluieşte chiar în sânul Treimii Divine. A doua Ipostază a Divinităţii este umanitatea divină. Creştinismul depăşeşte diferenţa, stabileşte o absolută înrudire între om şi Dumnezeu. Transcendentul devine imanent. În Hristos, Dumnezeu-Om, se arată activitatea liberă, nu numai a lui Dumnezeu, dar şi a omului. De aceea orice monofizism, diminuând sau renegând natura umană, este negarea misterului lui Hristos, a misterului teandric, unitate în dualitate. Toate slăbiciunile, devierile, nereuşitele creştinismului în istorie s-au născut din dificultatea omenirii creştine de a-şi însuşi misterul teandric, mister de natură unic şi dublu; apoi s-au născut din înclinarea spre un monofizism practic. În perioada creştină din viaţa omenirii, cunoaşterea umană rămâne oprimată de asemenea prin monism, gândirea este firesc îndreptată spre el. Astfel, idealismul german, la începutul sec. al XIX-lea, una dintre cele mai puternice manifestări ale geniului filosofic al omenirii, este copleşit de erezia monofizistă şi îndreptat spre monism, care neagă existenţa independentă a naturii umane şi limitează foarte mult.

Fichte şi Hegel nu recunosc decât natura divină şi neagă natura umană care pentru ei este doar o lucrare a divinităţii. Nu cunosc Omul, ci doar divinitatea. În „Eul" lui Fichte şi în „Spiritul" lui Hegel omul real dispare. Dar un monism idealist consecvent este obligat să renege şi omul şi pe Dumnezeu, nu trebuie să recunoască decât un divin impersonal şi abstract. Monismul refuză să admită misterul nupţial din viaţa religioasă, contrazice fenomenul originar al experienţei spirituale. Acest monofizism al idealismului german se găsea în stare latentă şi la Luther, care respingea libertatea spiritului uman, activitatea omului în viaţa religioasă şi în final orice existenţă independentă a naturii umane. Au existat şi la Sf. Augustin devieri, argumente ce trebuiau mai

târziu invocate ca să micşoreze natura umană. Stabilind o deosebire între Creator şi creaţie, după semnul a ce este nemişcat şi ce nu este, el consideră orice modificare ca o imperfecţie şi descoperă în ea o regresiune. Fiinţa divină este nemişcată şi în consecinţă perfectă. Fiinţa umană este subiect schimbător, dar aceste schimbări sunt regresive şi nu progresive. Căderea este evident un exemplu. Omul nu se poate perfecţiona decât sub lucrarea harului. De asemenea Sf. Augustin respinge în om natura şi libertatea creatoare. Prin această doctrină elaborată sub influenţa luptei cu pelagianismul, omul se găseşte minimalizat.

Antropologia catolică micşorează şi ea omul, dar procedând cu totul altfel. Omul este creat fiinţă naturală şi mult mai târziu, prin lucrarea harului îi sunt acordate darurile spirituale supranaturale. După cădere, omul pierde aceste daruri şi redevine fiinţă naturală, căreia tot ce este spiritual îi este exterior. Se poate deduce că omul nu este creat ca fiinţă spirituală, după imaginea lui Dumnezeu şi asemănarea divină. Totuşi omul este o fiinţă spirituală.

V.

Sub trei aspecte diferite se pot concepe relaţiile între Dumnezeu şi om: 1 - dualismul transcendent care supune din afară voinţa umană voinţei divine; cele două naturi rămân străine, împărţite, - „extrapuse" ; 2 - monismul imanent care identifică voinţa umană şi voinţa divină, ce respinge orice existenţă independentă a naturii umane şi nu vede în om decât manifestarea vieţii divine, decât un moment de trecere în dezvoltarea divinului; 3 - antropologismul teandric creator şi creştin ce recunoaşte existenţa independentă a celor două naturi, lucrarea reciprocă a ha-

rului divin şi a libertăţii umane. Omul fiind „celălalt" divin, oferă răspunsul liber chemării lui Dumnezeu, arătând prin aceasta natura sa creatoare. În creştinism putem regăsi exprimate la o treaptă mai mică sau mai mare, aceste trei diferite concepţii. A treia este cea mai antinomică pentru conştiinţa raţională; această noţiune complică şi mai mult doctrina creştină a Mântuirii, înţelegerea lucrării de izbăvire universală şi a eliberării.

Se pot distinge aici două moduri de a vedea, de altfel rar întâlnite într-o stare pură. Dumnezeu, prin alcătuirea lucrării harului ajută omul, ce şi-a pierdut libertatea în cădere, să se salveze, să învingă păcatul. Această concepţie în formele cele mai extreme, duce la justificarea violenţei şi constrângerii în lucrarea izbăvirii. Dar există un alt chip de a înţelege sensul vieţii.

Dumnezeu aşteaptă de la om un răspuns liber la chemarea Sa, reciprocitatea iubirii şi a cooperării creatoare în biruinţa asupra tenebrelor non-fiinţei.

Omul trebuie să-şi dovedească întreaga activitate a spiritului, toată intensitatea libertăţii, ca să împlinească ceea ce aşteaptă Dumnezeu de la el. Această concepţie furnizează o explicare religioasă puterii creatoare a omului. Cele două concepţii sunt unite în creştinism şi nu pot fi separate. Prin Hristos, Dumnezeu-Om, Mântuitorul şi Salvatorul lumii, se unesc cele două mişcări provenind de la Dumnezeu şi de la om, a harului şi libertăţii. Dumnezeu, prin energia harului, ajută omul să învingă păcatul. Restabileşte forţa zguduită a libertăţii omeneşti. Din profunzimea acestei libertăţi, omul se întredeschide Lui şi astfel continuă opera creaţiei. Omul nu este un rob, nu este o nulitate, cooperează la opera divină a biruinţei creatoare asupra neantului. Omul este necesar lui Dumnezeu şi Dumnezeu suferă când

acesta nu este conştient de utilitatea lui. Dumnezeu asistă omul, dar şi omul trebuie să-L asiste pe Dumnezeu, aici este latura esoterică din creştinism.

Când se predică îndumnezeirea omului şi contopirea sa cu Dumnezeu este panteism, dispare independenţa, de care se teme omul; când se predică libertatea şi independenţa omului, deosebită de Dumnezeu, este dualism, orgoliul de care se teme pentru el.

În experienţa spirituală, în profunzimea ei, se arată nu numai nevoia omului de Dumnezeu, dar şi nevoia lui Dumnezeu de om. Evident „nevoie" este un termen inexact, cum sunt toţi termenii omeneşti când e vorba de Dumnezeu. Vorbim într-un limbaj simbolic, traducem negrăitul mister în cuvântul experienţei noastre. Putem îndrăzni să descriem psihologia lui Dumnezeu, viaţa Sa interioară, sau va trebui, pentru totdeauna, să ne mărginim la înţelegerea relaţiilor lui Dumnezeu cu lumea şi omul, din afară?

Sfânta Scriptură, care se distinge de doctrina teologică, ne oferă o psihologie divină, ne vorbeşte despre viaţa afectivă şi emoţională a lui Dumnezeu. În Biblie, relaţiile între Dumnezeu şi om se prezintă ca o dramă pasională, o dramă desfăşurată între subiectul îndrăgostit şi ţinta iubită, unde nu numai omul, dar însuşi Dumnezeu trăieşte cu pasiune, resimte mânia, tristeţea, bucuria. Dumnezeul lui Abraham, al lui Isac, al lui Iacob se deosebeşte de Absolutul filosofilor şi Dumnezeul teologilor. Este un Dumnezeu asemănător omului, un Dumnezeu care se mişcă, nu un Dumnezeu inert. Cântarea Cântărilor care a fost pentru mistici un izvor de inspiraţie, e cu adevărat pictura emoţională a vieţii divine. Această viaţă interioară a lui Dumnezeu s-a dezvăluit misticilor creştini şi ei au găsit cuvinte ca să exprime emoţiile resimţite de Dumnezeu. La marii mistici catolici, la Sf. Ioan al Crucii, aflăm o viziune mai profundă a relaţiilor între Dumnezeu şi om. Pentru el,

Dumnezeu nu este Absolutul inert şi nepăsător. În filosofia greacă, Heraclit cu doctrina mişcării înflăcărate, s-a apropiat mai mult de Dumnezeul creştin, decât Parmenide, Platon, Aristot sau Plotin, a căror influenţă a înăbuşit toate sistemele teologiei creştine.

Léon Bloy ne spune că Dumnezeu suferă singur şi neînţeles; admite tragedia lui Dumnezeu. Iubirea de Dumnezeu i-a insuflat cuvintele îndrăzneţe: Dumnezeu suferă şi sângerează când nu întâlneşte reciprocitatea iubirii Sale la om, când libertatea omenească nu participă la opera Sa, când omul nu-I dăruie forţele creatoare. Cât de înălţată şi înnobilată e răspunderea omenească prin această concepţie! Omul nu trebuie să viseze doar la el însuşi, la salvarea lui, la a-i fi bine; trebuie să gândească şi la Dumnezeu, la viaţa Sa interioară, trebuie să-I aducă darul dezinteresat al iubirii, trebuie să potolească setea divină. Aceasta este o datorie de onoare. Misticii s-au putut ridica până la acest dezinteres, au consimţit să nu se mai preocupe de mântuirea lor, erau chiar gata să renunţe şi să primească chinurile infernului, dacă iubirea pentru Dumnezeu o cerea.

Descoperim o ciudată contradicţie: pe de o parte, - teologia temătoare să recunoască mişcarea, nostalgia, tragedia în Dumnezeu, pentru că ea predică neschimbarea şi nemişcarea lui Dumnezeu, - pe de altă parte, chiar aceeaşi teologie elaborează o teorie juridică a mântuirii după care sacrificiul lui Hristos este o împăcare a mâniei divine, o satisfacţie acordată unui Dumnezeu ofensat. Mânia unui Dumnezeu ce resimte jignirea nu constituie viaţa afectivă în Dumnezeu, mişcarea inimii divine?

De ce ar fi mai puţin umilitor de admis jignirea divină decât să se admită melancolia divină?

În doctrinele teologice se află o vădită contradicţie, care se explică nu prin dorinţa înălţării lui Dumnezeu, ci prin

dorinţa de a denigra omul, de a-l menţine neliniştit. Dumnezeu aşteaptă de la om infinit mai mult decât ne învaţă doctrinele obişnuite relativ la mântuire şi la împlinirea voinţei divine. Nu aşteaptă Dumnezeu ca omul în libertatea lui, să dovedească natura creatoare? Nu s-a ascuns Dumnezeu în El - Însuşi ca omul să răspundă chemării divine? Niciodată nu constrânge Dumnezeu omul. Nu stabileşte limite libertăţii lui. Planul conceput de Dumnezeu este ca omul să-I aducă prin iubire puterea lui liberă, săvârşind astfel în numele Său, o operă creatoare. Dumnezeu aşteaptă de la om participarea la opera creaţiei, la biruinţa fiinţei asupra non-fiinţei, aşteaptă actul eroic şi creator. Cei ce se ridică împotriva acestei gândiri, susţinând că datoria omului constă doar în supunerea la voinţa lui Dumnezeu şi în împlinirea acestei voinţe, pătrund în cercul unui formalism fără ieşire. Este evident că omul trebuie să supună voinţa sa celei dumnezeieşti, că trebuie să depăşească egocentrismul în numele teocentrismului, că trebuie să împlinească până la capăt voinţa divină; dar nu cere voinţa lui Dumnezeu ca omul, dotat cu această libertate creatoare, ce poartă pecetea imaginii şi asemănării divine, să participe la opera creaţiei în cea de a opta Sa zi? Nu aşteaptă Dumnezeu actul liber creator al omului, deschiderea tuturor forţelor ce le ascunde? Aceasta pare a fi voinţa divină şi omul trebuie să I se supună.

În Sfânta Evanghelie după Matei găsim pilda talanţilor ce nu-i putem îngropa în pământ, şi pe care trebuie să-i fructificăm. Apostolul Pavel ne descoperă diversitatea darurilor omului, om ce trebuie să fie cu duhul liber, ce trebuie să fie creator, nu în numele lui, ci în numele lui Dumnezeu, în numele voinţei divine. Dar misterul însuşi al geniului creator, al naturii creatoare, rămâne necunoscut; nu este descoperit în Sf. Scriptură. Dacă ni s-ar fi reve-

lat acest mister nu ar fi mai existat tot ce comportă eroism, ar fi devenit imposibil ceea ce aşteaptă Dumnezeu de la om. Misiunea creatoare a omului în lume cere ca el liber să preia conştiinţa de el însuşi, şi din acest act fiinţa să aibă biruinţă absolută.

Actul creator al omului, continuarea creaţiei universului, nu este arbitrară, nici revoltă, ci e supunerea şi dăruirea lui Dumnezeu din toate forţele spiritului Său. Omul prin iubirea creatoare pentru Dumnezeu, îl invocă în nevoile omeneşti, aşteptând de la El mântuirea, dar Îi oferă cu un dezinteres absolut tot prisosul forţelor, infinita libertate. Dacă omul nu aduce darul creator lui Dumnezeu, dacă nu participă activ la înălţarea Împărăţiei lui Dumnezeu, dacă se arată rob, dacă ascunde în pământ talanţii, atunci creaţia lumii va suferi un eşec, nu se va realiza plenitudinea vieţii teandrice concepută de Dumnezeu; Dumnezeu va aştepta şi va suferi, va rămâne nemulţumit în relaţiile Lui cu Celălalt El Însuşi. Omul trebuie să fie mai dezinteresat în viaţa religioasă, mai eliberat de fericirea cerească! Când nu visează decât la el, la nevoile lui, la binele lui, la salvarea umană împuţinează ideea divină relativ la om, neagă natura sa creatoare. Când se gândeşte la Dumnezeu, la nostalgia divină a iubirii, la ce aşteaptă de la el Dumnezeu, el se ridică, realizează ideea, afirmă natura sa creatoare. Astfel apare pentru noi paradoxul relaţiilor între Dumnezeu şi om. Personalitatea constituie ideea divină, imaginea şi asemănarea divină în om spre deosebire de individualitate, care este un concept naturalist şi biologic. Iar ca să se înţeleagă pe el însuşi, omul va trebui să se adreseze lui Dumnezeu, trebuie să intuiască planul lui Dumnezeu în ce-l priveşte şi să-şi orienteze toate forţele către realizarea acestei idei.

Dumnezeu vrea ca omul să existe, Dumnezeu nu vrea să fie singur. Sensul ființei constă în biruința asupra singurătății, în obținerea afinității. Aceasta este esența experienței religioase.

Omul este chemat, nu doar să caute ajutorul divin, izbăvirea, dar să ajute la realizarea planului dumnezeiesc privind lumea. Omul natural este prea slab să-şi împlinească misiunea creatoare; forța îi este zguduită prin păcat, libertatea slăbită. În generația Noului Adam, în Omul Spiritual, forța şi libertatea creatoare ale omului sunt restabilite prin mântuire. Această forță creatoare, capabilă să satisfacă exigența divină, nu se dobândeşte definitiv, total, decât prin noua naştere spirituală; nu se obține decât în Hristos. Energia creatoare umană niciodată nu se ridică la înălțimea ideii divine. Doar omul care a restabilit integritatea, puritatea, imaginea sa androgină este capabil să o descopere şi să o îndrepte spre Dumnezeu. Numai atunci dezbinarea între om şi cosmos, între elementul masculin şi elementul feminin sunt depăşite. În omul natural, decăzut, sunt slăbite posibilitățile creatoare; cu toate acestea, în orice act creator, omul împlineşte voința divină, demonstrează ideea divină relativă la el.

Totuşi, există o creație care deformează tot mai mult imaginea omului. Căci adevăratul act creator implică ascetismul, purificarea şi sacrificiul; or omul decăzut, satisfăcut de el însuşi, adesea creează nu în numele lui Dumnezeu, ci în numele lui; zămisleşte o ființă iluzorie şi falsă, non-ființa. Dar, creația în numele ei însăşi niciodată nu se poate menține în sfera intermediară a omenirii; mai curând sau mai târziu, inevitabil se transformă în creație în numele altuia, în numele lui Satan. De aceea justificarea religioasă a actului creator nu justifică neapărat orice creație, căci există şi creații funeste.

Astfel suntem conduşi la problema justificării religioase a creaţiei în cultură, în acţiunile omeneşti din istorie. Ceea ce se săvârşeşte pe culmile lumii spirituale, la fel se săvârşeşte şi în realitatea noastră istorică.

VI.

Antropologia patristică nu descoperă în întregime adevărul în privinţa omului; din dogma hristologică ea nu a dedus toate concluziile posibile relativ la natura umană. Înţelegerea juridică a creştinismului a păgubit înţelegerea ontologică şi antropologică; de fapt adevărata antropologie se află în hristologie. Cunoaşterea hristologică şi cunoaşterea antropologică în toate privinţele sunt asemănătoare. Modul de a-L înţelege pe Hristos va determina modul de a înţelege omul. Personalitatea umană, în adevăratul sens al cuvântului, nu există decât în Hristos şi prin Hristos; există pentru că Hristos, Dumnezeu-Om, există. Profunzimea ontologică umană este legată faptului că Hristos nu este numai Dumnezeu, dar şi om. De aceea natura umană participă la viaţa Treimii Divine. Doctrina pozitivă privind omul nu poate fi dedusă decât din dogma stării teandrice din Hristos şi prin consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl. O aprofundată antropologie hristologică va fi o hristologie umană.

Generaţia lui Hristos, rasa spirituală a omenirii trebuie să aibă şi ea o ştiinţă antropologică cu rădăcina în cunoaşterea hristologică. Părinţii şi învăţaţii Bisericii, orientaţi spre culmi, spre Dumnezeu, respingând natura păcătoasă a omului, au fost absorbiţi de lupta eroică dusă contra acestei naturi; le-a fost cu putinţă, cu temperamentul lor spiritual, să formuleze doctrina Sf. Treimi şi a lui Hristos,

dar n-au putut descoperi o cunoaştere despre om care să-i corespundă. De preferinţă au elaborat antropologia negativă, care priveşte natura păcătoasă a Vechiului Adam, au căutat mijloacele care să le permită lupta împotriva patimilor.

La fel, în istoria gnozei mistice, nu se găseşte învăţătură esoterică privitoare la om, decât în Cabală, la Böhme şi Fr. Baader, în mistica ce a primit inocularea semitică. Această învăţătură nu se găseşte deloc în mistica lui Plotin, Eckhart şi a quietiştilor. Doctrina patristică pozitivă despre om atinge perfecţia supremă; învaţă despre dobândirea harului Sf. Duh, iluminarea creaturii, îndumnezeirea omului. Dar natura creatoare a omului, situată între aceşti doi antipozi, n-a fost sfinţită din punct de vedere religios, şi a fost aruncată într-o sferă secularizată. Ea se afirmă şi se exprimă în afara sfinţirii şi interpretării religioase, urmează drumul ei, se împotriveşte apăsării medievale a libertăţii omeneşti.

În Evul Mediu, natura spirituală omenească era mai vie şi mai activă decât în epoca modernă. Atunci s-a îmbogăţit forţa ei creatoare. Dar libertatea umană nu era încă suficient încercată, nu a consimţit să realizeze Împărăţia lui Dumnezeu. Nu şi-au găsit expresia definitivă forţele creatoare omeneşti. În sânul lumii creştine s-a ivit umanismul pentru că creştinismul a estompat omul viu, acesta devenind abstract într-un concept de adevăr abstract, nesfinţit. Ivirea umanismului în lumea creştină este un paradox şi nu putea fi decât paradoxal. Umanismul noii istorii se distinge în mod limpede de umanismul antic şi nu putea răsări decât într-o perioadă creştină din istorie. Într-un fel el se leagă de o problemă creştină chinuitoare şi insolubilă. Umanitatea creştină nu a putut renunţa la descoperirea imaginii umane, săvârşită în Grecia, în cultură, tragedie, în filosofie. Umanismul este o gândire falsă despre om, s-a

născut din despărţirea de Dumnezeu şi ascunde otrăvuri, ce riscă să ruineze omul. Totuşi, umanismul este calea libertăţii omului, calea în care îşi încearcă puterile creatoare, în care natura umană se descoperă ei însişi.

Omul nu s-a putut mulţumi cu doctrina antropologică a patristicii şi scolasticii; a început să descopere şi să sfinţească natura creatoare în el însuşi. Societatea nu putea continua să trăiască într-o teocraţie impusă. Natura umană rămânea păgână, neiluminată, netransfigurată; şi teocraţia, Împărăţia lui Dumnezeu nu era obţinută în mod real, se mulţumea cu anumite mărci şi semne convenţionale. Era inevitabil ca adevăratele realităţi din omenire să se manifeste mai curând sau mai târziu. Laicizarea, caracteristică perioadei umaniste din istorie, nu este prin ea însăşi izvorul răului; nu ea a despărţit pe Dumnezeu de toate formele culturii şi societăţii, ea nu a făcut decât să denunţe adevărata lor stare. Teocraţia medievală, al cărei tip spiritual era foarte ridicat, nu a descoperit adevărul relativ la om. Firesc, trebuia să se prăbuşească. Noua umanitate urmează o cale prin care trebuie să încerce profund consecinţele funeste ale egocentrismului său şi ale izolării. Omul trebuie să descopere toate posibilităţile vieţii lui pământeşti, ca să cunoască şi să descopere totul prin experienţa personală. Umanismul ascunde o dialectică fatală, care îi închide drumul. În singurătatea, despărţirea şi egocentrismul său, omul nu poate găsi infinitele izvoare de viaţă, nu poate descoperi puterile necesare pentru salvarea şi afirmarea imaginii lui.

Umanismul vede în om exclusiv fiul lumii naturale. Antropologia umanistă este o antropologie naturalistă. Gândirea umanistă nu mai vede în om fiinţa ce aparţine celor două lumi, celor două rânduieli, punctul de intersecţie al lumii spirituale şi lumii naturale. Omul nu mai este o

enigmă şi un mister pentru ea, el nu mai este exerciţiul experienţei acestei lumi, care nu are nevoie decât de ea însăşi.

Ea neagă păcatul originar şi în consecinţă nu reuşeşte să explice naşterea din lumea naturală. Gândirea umanistă stabileşte jaloane pe cuprinsul acestei lumi, pe suprafaţa pământului. Dacă antropologia patristică a deviat - nu în principii, ci în fapt - spre un anumit monofizism, antropologia umanistă şi ea este un monofizism, dar situat la antipod.

Plenitudinea şi întregirea teandrică a adevărului creştin nu au putut fi asimilate de omenire. Acest adevăr a fost împărţit: uneori ascultând de porunca iubirii de Dumnezeu, s-a neglijat omul şi atunci iubirea pentru Dumnezeu s-a deformat; alteori a existat doar iubirea pentru om şi prin acest fapt a suferit aceeaşi alterare. Din punct de vedere monofizit, monist, este imposibil de descifrat natura omului, care este în acelaşi timp dublă şi unică, pământească şi cerească, poartă imaginea bestiei şi imaginea lui Dumnezeu. Când omul reneagă şi şterge din el imaginea divină nu poate păstra mult timp imaginea umană, dă întâietate imaginii animale. Pierzând punctul de sprijin în Dumnezeu, se supune elementelor şovăitoare din această lume care mai curând, sau mai târziu vor ajunge să-l scufunde şi să-l înghită.

Ideea de om nu poate fi constituită decât prin ideea de Dumnezeu.[1] Categoric omul este această idee şi ontologic nu există decât prin ea. Omul nu poate fi numai o idee umană sau idee din lumea naturală, căci atunci va pierde orice reazem ontologic şi va dispare. De aceea orgoliul spiritual din om constituie izvorul originar al păcatului şi răului şi duce la nimicirea entităţii sale. Omul natural nu

1 Despre acest subiect găsim idei foarte interesante la Max Scheeler, în cartea sa: *Vom Umsturz der Werte. I Band Zur idee des Menschen* şi *Vom Ewigen im Menschen*.

poate păstra calitatea originară, locul său unic din ierarhia ființei, atunci când reneagă definitiv omul spiritual, când pierde punctul de sprijin din cealaltă lume.

Umanismul a cunoscut o epocă receptivă împărăției omenești. Este perioada cea mai creatoare, în care se manifestă puterile omului în cursul Evului Mediu. Umanismul francez din sec. al XVI-lea și al XVII-lea a fost creștin, și în numărul umaniștilor se așează Sf. Francisc de Sales.[1] În Renaștere, omul nu a rupt definitiv legătura cu lumea superioară; încă purta în el imaginea divină. În perioada de tranziție trăită prin conștiință, perioadă înfloritoare pentru umanism, sunt vădite laturile pozitive: avântul geniului creator, biruința asupra cruzimii moștenite din epoca barbară, reînnoirea „umanului" ce nu ar fi fost posibil decât într-o lume creștină. Există în umanism un adevăr pozitiv inconștient, adevărul compătimirii, dar este pătat de minciună și erori. Umanismul este totuși superior bestialismului, minciuna lui nu poate fi disipată prin întoarcere la acesta.

Depășirea umanismului, înseamnă atingerea plenitudinii adevărului creștin, adevărul teandric, trecerea la o stare superioară și nu revenirea la un creștinism deformat de elementul barbar. Umanismul este dublu prin natura și rezultatele sale. Pe de o parte s-au revelat puterile umane pozitive ce au aparținut creștinismului - fără de care nu era conștiință - și pe de altă parte principiile negative care în cele din urmă duc la ruptura cu lumea divină și amenință să nimicească omul. Grație umanismului s-a putut dezvolta știința liberă. Dar apogeul dezvoltării negative atins în sec. al XIX-lea și al XX-lea, a degenerat umanismul în contrariul său, a ajuns să nege omul, să distrugă tot ce era

1 Brémond ne vorbește de *„l'Humanisme dévot"* a se vedea și *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, tom I.

considerat umanitar.[1] Asistăm la această transformare a umanismului, împins la extrem în comunism, dar îl constatăm şi în toate curentele caracteristice epocii noastre: în ştiinţa contemporană, filosofie, morală, în ansamblul moravurilor şi obiceiurilor, în tehnică. La sfârşitul epocii umaniste prin civilizaţia tehnică, personalitatea umană e clătinată. Ameninţă un pericol şi numai creştinismul, graţie adevărului teandric, numai renaşterea creştină, pot salva şi apăra imaginea omului.

Noua istorie n-a creat nici o erezie creştină; se poate pune întrebarea dacă indiferenţa religioasă din epocă nu face imposibilă naşterea ereziilor. Dar e un punct de vedere superficial. De la venirea lui Hristos, toată viaţa universală se află sub semnul creştinismului şi nimic nu îi mai poate fi indiferent. Noua istorie a creat marea - erezie a umanismului - ce nu se putea naşte decât într-o atmosferă creştină, ea răspunde problemei religioase referitoare la om. Este o erezie antropologică ce pătrunde în lume cu pretenţii religioase.

De altfel, dintotdeauna, ereziile au pus o problemă vitală la care într-adevăr Biserica nu a dat un răspuns îndeajuns de clar şi explicit. Ele au avut o importanţă considerabilă, căci au stimulat în Biserică o creaţie dogmatică, o dezvoltare pozitivă. Întotdeauna au avut în ele o parte de adevăr, la care se adaugă însă uneori, exagerarea şi minciuna. Erezia rupe echilibrul, nu este capabilă să conţină plenitutdinea, ia drept întreg ce nu este decât o parte, raţionează tema oferită prin experienţa spirituală. Conştiinţa bisericii răspunde ereziilor, întocmeşte formulele ce conţin o plenitudine supraraţională, indică adevărata cale spirituală. Dar ea nu a dat încă răspunsul pozitiv ereziei umanismului, nu a dezvoltat toate posibilităţile cuprinse în creştinism, capabile să rezolve problema religioasă despre

1 Această idee este dezvoltată detaliat în cartea mea *Le sens de l'histoire*.

om. Totuşi, nu avem dreptul să credem că mai curând sau mai târziu nu va răspunde cu luminarea dogmatică a adevăratei antropologii creştine.

Acuitatea problemei rezidă în următoarea întrebare: umanismul, cu adevărat, pune o problemă profundă şi gravă? Prea puţini oameni dintre cei legaţi de tradiţiile Bisericii înţeleg întreaga profunzime şi gravitate a acestei întrebări.

Societatea rămâne frântă în două: pe de o parte se află lumea şi conştiinţa Bisericii, pe de alta, lumea şi conştiinţa umanistă. Încă nu s-au întâlnit faţă în faţă aceste două lumi, ca să pună şi să rezolve problema religioasă a omului. Doar la unele genii izolate problema atinge o maximă intensitate, pune faţă în faţă creştinismul şi umanismul. Aşa au fost Dostoievski şi Nietzsche. Foarte diferiţi unul de celălalt, amândoi îşi aduc aportul la cunoaşterea religioasă despre om; amândoi ne fac să ieşim din sfera neutră, la fel de distantă de cer şi infern, de Dumnezeu şi Satan.

Biruind antagonismul Dumnezeu-Om şi Om-Dumnezeu, problema religioasă relativă la om se va pune în mod integral şi limpede pentru om. Dar răspunsul ce-l va da umanismului, cugetarea Bisericii, se va deosebi esenţial prin caracterul său, de toate răspunsurile date ereziilor precedente; va trebui descoperit adevărul privitor la natura creatoare omenească. O energie excepţională va reveni prin această revelaţie, neapărat omului lăuntric. De aceea, e natural de presupus, că prin energia sa creatoare, omul de acum pregăteşte răspunsul acestei probleme religioase, dar privind din afară, Biserica nu a recunoscut încă lucrarea ca fiind a ei, nu a admis-o ca parte organică a lucrării teandrice. Biserica este Dumnezeu-umanitate, de aceea, în îndrumarea către plenitudine, activitatea creatoare umană trebuie să joace un rol hotărâtor. Biserica nu se poate realiza fără „uman" , Dumnezeu nu poate trece

peste el. Dar omul poate pune libera activitate creatoare în serviciul lui Dumnezeu, cum la fel o poate pune în serviciul lui Satan, în spiritul non-fiinţei. Această activitate omenească a îmbrăcat în timpul perioadei umaniste un caracter dublu, ea a fost îndreptată către două împărăţii opuse. Acesta este tragicul proces al istoriei.

În umanism există un adevăr creştin, un adevăr al Bisericii, dar prin el apare şi o religie antagonică creştinismului, a lui Antihrist, prin care omul şi Dumnezeu dispar complet. Tot chinul omului stă în necesitatea de a face distincţie între aceste două principii, ce se opun între ele. Pentru soluţia acestei torturante probleme, multe elemente depind chiar de om, de libertatea, de alegerea sa. Darurile cunoaşterii religioase, darurile gnozei nu aparţin numai ierarhiei ecleziastice, ierarhiei îngereşti, ci şi societăţii omeneşti, geniului omenesc creator. Şi aceste daruri nu sunt deloc în proporţie cu treapta sfinţeniei după cum ne învaţă de altfel, istoria spirituală a omenirii.

VII.

Conştiinţa omului şi dezvoltarea puterilor spirituale nu sunt determinate numai prin raporturile cu Dumnezeu, ci şi prin relaţiile cu natura; iar omul în cursul destinului istoric a adoptat diferite atitudini faţă de natură. Se pot distinge trei perioade corespunzătoare diferitelor relaţii: 1 - adâncirea primitivă a omului în natură, conştiinţa cosmică primitivă a vieţii în general, legată de viaţa naturii; 2 - despărţirea de natură, opoziţia omului faţă de natură şi lupta spirituală împotriva ei; 3 - orientarea spre stăpânirea naturii, lupta materială contra ei.

Acestor trei perioade le corespund diferite concepţii despre natură. În prima, populată de spirite bune şi rele, există încă Marele Pan. Magia primitivă este şi ştiinţa şi tehnica acestei epoci. Omul ca să trăiască luptă cu forţele naturale, dar luptă împreună cu spiritele naturii. În totemism, forma primitivă a vieţii religioase omeneşti, se adoră animalul considerat protectorul unui grup social, unui clan. În reprezentările sculpturale imaginea omului nu se distinge încă de imaginea animală, se confundă. Desigur, acestei perioade îi corespunde păgânismul, politeismul, fracţionarea imaginii divine în multiplicitatea naturală. Apar zeii naturii şi viaţa omului le este subordonată.

Dar încă din lumea păgână se manifestă aspiraţia omului de a se ridica peste natură, de a se elibera de demonii ei. Însă expresia definitivă se află la începutul celei de a doua perioade, în creştinism. Omul, în procesul eliberării şi ascensiunii lui, se desparte de sufletul naturii, vrea să câştige independenţa spirituală, să găsească un punct de sprijin, un temei vieţii, nu în lumea naturală exterioară, ci în lumea interioară, spirituală.

Mântuirea săvârşită prin Hristos ne revelă cu totul altă atitudine; doar prin ea omul poate câştiga această independenţă spirituală, de a domina puterea elementelor naturale. Zeii mor, Marele Pan dispare în adâncul naturii unde rămâne închis. Era necesară desprinderea de natură pentru a se învinge păgânismul, era necesară eliberarea de cultul demonic, de puterea demonilor înnebunind lumea antică şi inspirând teroare. În păgânism nu era numai bucurie prin natura divină, ci şi nelinişte şi groază provocate de forţele misterioase. Magii se străduiau să stăpânească aceste puteri demonice şi cultele antice încercau să potolească zeii. Dar nu putea fi obţinută adevărata eliberare spirituală în lumea păgână. Ca să împuternicească omul spiritual şi

să-i dea un alt temei vieţii, Biserica creştină a opus omul demonismului naturii, şi a interzis orice relaţie cu aceste duhuri. Trebuia cu orice preţ apărat omul de puterea zdrobitoare a infinitului cosmic.

Al doilea rezultat al acestei atitudinii faţă de natură s-a tradus prin mecanizarea ei; depinzând de ea şi având o atitudine păgână asupra ei nu permite să se cunoască ştiinţific şi să se domine tehnic. Aceasta nu a fost posibil decât în lumea creştină. Oricât de paradoxal ar putea părea, fără îndoială creştinismul a favorizat dezvoltarea ştiinţelor naturii şi tehnicii; căci acestea s-au născut din eliberarea spiritului omenesc faţă de puterea naturii şi de demonolatrie. Era imposibilă cunoaşterea prin ştiinţă a demonilor naturii sau dominarea lor prin tehnică. Nu se putea decât să-i lege prin magie sau să-i potolească prin sacrificii sângeroase. Animismul nu avea puterea ştiinţei şi tehnicii decât sub forma magiei. În Evul Mediu era încă admis planul cosmic, dar conştiinţa medievală era impregnată de dualism religios şi moral. Omul ducea în el şi în jur lupta spirituală cu natura. Trecea printr-un sever ascetism, prin care dezvolta şi concentra forţele sale spirituale. Se întărea personalitatea umană. Dar în prima ca şi în a doua perioadă cosmosul trăia pentru om.

A treia perioadă începe cu Renaşterea. Omul din nou se îndreaptă spre natură, însetat să-i cunoască misterele. În umanism simte că redevine o fiinţă naturală, dar aspiră la stăpânirea acestei naturi. Astfel se pregăteşte puterea tehnică, ce va fi rodul împlinirii date de Renaştere ştiinţelor naturii. Natura devine exterioară şi clar străină omului; el nu îşi mai simte sufletul, nu mai face parte din cosmos şi devine un obiect supus ştiinţelor naturii şi matematicilor. Omul modern nu se mai teme de demoni, de duhuri, ci de mecanismul neînsufleţit. Concepţia mecanicistă despre lu-

me duce la biruinţa spirituală câştigată de creştinism asupra naturii, devine însă o forţă ostilă credinţei. Dar creştinismul nutreşte speranţa unei a patra perioade în atitudinea omului faţă de natură; ea va începe când omul se va îndrepta iar spre viaţa interioară, când va slăvi cosmosul divin; de această dată însă îl va uni cu puterea spirituală asupra elementelor, afirmându-şi astfel domnia sa în lume.

În noua noastră epocă cultura, al cărei principiu e numai religios, a cărei natură e simbolică, a cărei existenţă implică o meditaţie şi creaţie dezinteresată, începe să se transforme într-o civilizaţie desacralizată, interesată de putere şi binele vieţii, în care predomină un realism naiv. Civilizaţia constituie limita extremă a mecanizării vieţii omului şi naturii. În ea tot ce e organic moare. Mecanica, creată de ştiinţa omului, supune nu numai natura, dar şi pe om care nu mai este sclavul naturii; s-a eliberat de puterea ei organică, dar devine sclavul maşinii, prizonierul mediului social pe care l-a creat. În civilizaţie, ultimul rezultat al umanismului, începe să dispară imaginea umană. Cultura este neputincioasă să lupte cu puterea crescândă a civilizaţiei. Apare o voinţă care aspiră să modifice şi să transfigureze viaţa; dar cultura nu transfigurează viaţa, aduce doar mari valori creatoare: filosofiile, artele, instituţiile de stat şi de drept. Astfel se produce o dedublare în această aspiraţie la adevărata viaţă şi transfigurare a ei: pe de o parte, voinţa este dirijată către transfigurarea socială şi tehnică într-o civilizaţie atee; pe de altă parte, voinţa aspiră la o transfigurare religioasă, la iluminarea spirituală a universului şi omului. Aceste două voinţe se înfruntă în lume. Astfel este schema relaţiilor omului şi naturii.

Omul este creaţia lui Dumnezeu şi metafizic vorbind precede lumea naturală şi destinul ei istoric. Fenomenul uman nu poate fi dedus din dezvoltarea lumii naturale.

Dimpotrivă în lumea naturală îşi are evoluţia. Omul decăzut nu se ridică şi nu-şi dobândeşte imaginea decât printr-un proces progresiv de dezvoltare. Acesta e adevărul evoluţionismului. Omul s-a confundat cu natura inferioară, şi-a pierdut imaginea. Îşi începe viaţa naturală la cele mai coborâte trepte ale vieţii animale. Personalitatea omenească nu se trezeşte din starea de inconştienţă şi de risipire în care l-a aruncat despărţirea de Dumnezeu, decât printr-un lung şi chinuitor proces de luptă şi creştere.

În antica Eladă, unde pentru o clipă a fost atinsă viziunea Paradisului pierdut, omul s-a ridicat pentru prima dată în lumea păgână, iar imaginea i-a fost încercată în magnifice forme plastice. Pentru mult timp, vor rămâne nedesluşite limitele naturii umane. Imaginea omului era confuză încă, nedespărţită de cea a zeilor şi a naturii animale. Nu era încă o diferenţă precisă între erou, zeu şi om. Eroul nu este doar un om, ci un semi-zeu. În Grecia antică s-a produs un proces antropogonic prin crearea zeilor şi eroilor. Spre a se ridica peste starea în care imaginea umană şi cea animală se confundau, omul a trebuit să capete imaginea zeului sau a semi-zeului, principiu considerat supra-uman.[1]

Dacă în ultimele zile din istoria umanismului european, Nietzsche aspira să ridice omul la supra-om, dacă din nou căuta confundarea imaginii omului cu a zeului, eroului, din contră, în zorile umanismului grec, omul se năştea din supra-om. În sculptura greacă ni s-a revelat imaginea omului în frumuseţe, se elibera din starea de confuzie cu animalul, inerentă Orientului.

Cultura Occidentului a luat naştere în Grecia, la originea sa se află mitul arian, al lui Prometeu, atât de diferit de mitul biblic. Mitul căderii Primului Om e mai profund, mai fundamental decât al lui Prometeu. Căderea lui Adam de-

1 Vezi: E. Rohde: *Psyche Seelenknet und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* în care autorul ne demonstrează cum se revelă sufletul şi imortalitatea sa.

termină însăşi existenţa lumii naturale şi întreg destinul său. Mitul lui Prometeu ne descoperă un anume fenomen spiritual săvârşit de acum în lumea naturală căzută, ca un moment important şi determinant din destinul omenirii. Acest mit nu este metafizic, priveşte naşterea culturii umane. Ne învaţă că supra-omul, eroul luptă în numele omului şi al culturii sale cu zeii şi demonii, cu duhurile naturii, cu elementele. Omul şi cultura în lumea naturală nu există decât din momentul în care focul cerului care nu aparţinea decât zeilor, a fost răpit; decât din momentul în care omul îşi însuşeşte principiul suprem, vizat doar de impetuoşi. Prometeu eliberează omul nu de Dumnezeu, care-i rămâne ascuns, ci de zeii naturii, de puterea elementelor; este părintele culturii umane. Titanica luptă cu zeii nu este o luptă cu Dumnezeu. De asemenea mitul prometeic, în nici un fel nu poate fi opus mitului biblic, pe care se sprijină creştinismul, căci ele aparţin unor planuri diferite.

Principiul prometeic este principiul etern; fără el nu ar fi fost omul. Despărţit de Dumnezeu, omul a fost obligat să se ridice afirmând principiul prometeic. Fără acest principiu nu s-ar fi revelat omul, rămânea în confuzie. Omul trebuia să se elibereze de această supunere faţă de zeii naturii. Era calea prin care se îndrepta spre creştinism, spre venirea Noului Adam. Nu se putea arăta imaginea omului decât trecând prin acest principiu eroic şi titanic, omul ridicându-se împotriva zeilor. Este lupta cosmică prin a cărei suferinţă se va naşte omul. Mitul lui Prometeu e un mit antropologic şi antropogonic. Fără Prometeu nu ar fi fost cultură în lume, nu ar fi existat geniul creator omenesc. Şi acest mit ar trebui să primească sfinţirea creştină.[1]

Mitul căderii ne vorbeşte de atitudinea omului faţă de Dumnezeu. Mitul lui Prometeu, de atitudinea omului faţă

1 Unii dintre învăţaţii Bisericii Occidentale vedeau în mitul lui Prometeu o deformare păgână a ideii despre creaţia lumii, de către adevăratul Dumnezeu.

de natură. Omul despărţit de Dumnezeu trebuia neapărat să fie plasat în faţa naturii şi a stăpânilor ei, într-o situaţie asemănătoare lui Prometeu. În acest fel ni s-a descoperit destinul omului în creaţia mitologică greacă.

La fel, in tragedia antică - splendida manifestare a spiritului universal - omul era egal plasat în faţa destinului. Prin această tragedie ni se arată supunerea omului căzut în faţa destinului inexorabil şi lupta cu acest destin. Prin tragedia dionisiacă, prin suferinţa tragică a eroului, omul caută să se elibereze de această subordonare de elementul natural, care îi este fatal. Eroul e pândit de un sfârşit tragic, pe care nu îl poate evita. Dar trăieşte o purificare, o izbăvire. Prin tragedie omul s-a îndreptat spre creştinism, în acesta tragedia şi-a aflat deznodământul.

Tragedia greacă a descoperit lumii marea dramă a vieţii şi destinului omenesc. Pentru lumea antică, a fost o revelaţie care a scos-o din limitele ei, îndreptându-o spre altă lume. Umanitatea s-a revelat prin diferite căi în cultura greacă; s-a afirmat umanismul antic, omul se pregătea să primească adevărul creştinismului, adevărul Dumnezeului-Om. Titanismul şi eroismul antic nu au reuşit să rezolve problema destinului uman, nu puteau decât să o înfăţişeze. Soluţia se obţinea doar în religia Dumnezeului-Om. Ascetul creştin, sfântul, ating această biruinţă finală asupra „lumii" , asupra elementelor naturii şi a destinului, care era atât de tragic inaccesibil eroului sau titanului. Eroul tragic merge spre moarte. Creştinismul merge spre Înviere.

Imaginea omului, în cultura greacă se manifestă prin acţiunea reciprocă şi lupta principiilor dionisiac şi apolinic. Principiul dionisiac este elementul originar fără de care omul nu are nici o sursă de viaţă. Supraabundenţa forţei dionisiace naşte tragedia, rupe limitele oricărei individualităţi. Cultul dionisiac este un cult de orgie. Omul caută

aici eliberarea de rău şi de chinurile vieţii, prin ieşirea din individualitate, prin pierderea personalităţii, prin scufundarea în elementul natural primar. Religia lui Dionysos este cea a salvării impersonale. Prin el însuşi principiul dionisiac nu poate modela omul, nu poate afirma şi păstra imaginea umană. Dar, predominanţa elementelor şi cultelor dionisiace a fost într-un fel întoarcerea la Orient, la „nediferenţierea" orientală.

Personalitatea s-a întărit prin religia lui Apollo, zeul formei şi măsurii, s-a născut prin religia apolinică. Principiul apolinic este prin excelenţă, individual. Este principiul aristocratic. Geniul elen al formei se iveşte din cultul lui Apollo. Dar o predominanţă exclusivă a principiului său ameninţă cu pierderea întregii legături cu principiul dionisiac. Geniul elen a refuzat să se supună influenţei Orientului, nu s-a lăsat sfărâmat de elementul dionisiac, s-a supus formei apolinice, ce i-a impus limite. Frumuseţea e legată de principiul apolinic. Principiul dionisiac e urât în el însuşi.[1] Cosmosul este frumuseţe pentru că se unesc în el elementul dionisiac şi forma apolinică. Omul are frumuseţea, imaginea şi asemănarea divină, pentru că se ivesc în el aceste două elemente. Echilibrul acestor două principii este ţinta ideală şi lumea elenă a ştiut să o atingă. Dar acest echilibru putea fi rupt de unul sau altul dintre principii.

Dacă, pe de o parte, triumful exclusiv al elementului dionisiac ameninţă să piară personalitatea omului, pe de alta, triumful exclusiv al elementului apolinic ameninţă omul printr-un formalism exterior, printr-o cultură pur formală, prin alexandrinism, printr-un anumit pozitivism în stil antic. Principiul apolinic este cel al măsurii. Pentru el infinitul este închis; acesta se întredeschide principiului dionisiac, dar nu se pot distinge din el abisurile cu toată

1 V. Ivanov, poet dionisiac care cunoaşte foarte bine religia lui Dionysos, ne-o afirmă.

implicaţia lor. Niciodată nu s-a putut elibera lumea antică de antagonismul acestor două principii şi nu a reuşit să salveze omul de pericolul ce îl pândeşte.

VIII.

Revelaţia definitivă şi manifestarea personalităţii umane nu sunt posibile decât în creştinism, pentru că doar el recunoaşte importanţa şi valoarea eternă a omului, a sufletului uman individual şi a destinului său. Sufletul omenesc are mai multă valoare decât toate împărăţiile lumii, el cuprinde infinitul. Creştinismul a apărut în lume, ca religie a mântuirii omului şi prin aceasta îşi dovedeşte grija faţă de personalitatea şi sufletul omului; niciodată nu priveşte omul ca mijloc sau instrument ce ar servi unor oarecare scopuri, ca un moment trecător din procesul cosmic sau social. Această atitudine îi este proprie. Conştiinţa creştină se bazează pe recunoaşterea valorii eterne a ceea ce este unic, ce nu se poate repeta. Doar în creştinism găsim, individualul în valoarea eternă. Chipul unic şi inimitabil al oricărui om, nu există decât pentru că există Chipul unic şi inimitabil al lui Hristos, Dumnezeu-Om. În Hristos şi prin Hristos se arată chipul etern al oricărei fiinţe omeneşti. În lumea naturală este risipit şi întotdeauna devine un simplu mijloc în serviciul rasei naturale. Adevăratul antropologism este propriu doar conştiinţei creştine, iar scopul la care tindea lumea antică nu se realizează decât prin creştinism.

Dar calea Mântuirii care eliberează sufletul omenesc de înrobirea păcatului şi de puterea elementelor inferioare, pentru o vreme a ascuns misiunea creatoare umană. Conştiinţa patristică s-a preocupat de mântuirea sufletului şi nu de creaţie. Biserica a consfiinţit religios starea sufletu-

lui omenesc ce o numim sfinţenie, dar a refuzat-o stării naturii umane ce-o numim geniu. Sfinţenia este antropologică, este dobândirea supremei naturi umane, iluminarea şi îndumnezeirea ei. Se deosebeşte prin aceasta de preoţie, care nu este un principiu uman, ci îngeresc. Totuşi, calea sfinţeniei, obţinerea ei e singura cale, singura împlinire religioasă a omului? Se poate afirma că întreaga viaţă creatoare omenească nebazată pe sfinţenie, nu este încuviinţată, datorită păcatului naturii omeneşti şi nu are justificare religioasă pozitivă?

Aici pentru conştiinţa creştină este o problemă profund chinuitoare şi imposibilitatea răspunsului face ca viaţa omenească să rămână neunită şi în cea mai mare parte, nesfinţită. Calea inspiraţiei creatoare rămâne pământească, seculară, nesfinţită. Sensul religios al geniului, ca supremă manifestare a creaţiei umane, rămâne ascuns. Paralel existenţei sfinţilor, asceţilor, a celor ce caută mântuirea sufletului lor, ce sens atribuie conştiinţa creştină vieţii geniilor, poeţilor, artiştilor, filosofilor, savanţilor, reformatorilor, inventatorilor, acestor oameni preocupaţi înainte de orice, să creeze?

Problema nu se poate ocoli, sugerând că, creştinismul nu recunoaşte în nici un fel manifestările geniului creator uman. Este infinit mai complexă, atinge chiar profunzimea metafizică a creştinismului, a conştiinţei sale dogmatice. Inspiraţia creatoare este o experienţă spirituală, manifestarea misiunii pozitive a omului? Aşteaptă Dumnezeu de la om eroismul creator?

Creaţia nu poate fi doar încuviinţată, scuzată; trebuie să se justifice pozitiv din punct de vedere religios. Dacă omul devine poet sau filosof, doar pentru că starea păcatului şi slăbiciunii îl împiedică să urmeze singura cale adevărată, calea ascetismului şi sfinţeniei, atunci poetul şi filosoful

sunt condamnaţi de conştiinţa creştină, atunci opera lor creatoare trebuie să fie aruncată ca pulbere şi deşertăciune.

Evident omul trebuie să urmeze calea purificării, ascetismului şi sacrificiului şi trebuie să lupte cu natura sa inferioară. Acela care aşează obiectul creaţiei deasupra lui însuşi şi care ştie să prefere adevărul peste el însuşi, acela doar poate crea ceva în viaţă. Este o axiomă spirituală. Poetul poate fi un mare păcătos, dar în momentul inspiraţiei poetice, în cuprinderea creatoare, se ridică peste cădere, se depăşeşte pe sine. Acest gând este exprimat de Puşkin în faimoasele versuri: „Cât timp nu e chemat de Apollo să săvârşească sacrificiul sfânt, poetul poate fi cel mai nenorocit dintre copiii nenorociţi ai lumii" .

Viaţa creatoare îşi are sfinţenia sa fără de care orice creaţie se corupe, după cum are şi o cucernicie, fără de care creatorul îşi pierde puterea. Dar toată acuitatea problemei religioase a creaţiei stă în următoarea întrebare: umilinţa este singurul temei adevărat din viaţa spirituală, sau există şi altul din care se va naşte energia creatoare? Dacă se face descrierea fenomenologică şi psihologică a creaţiei, suntem obligaţi să recunoaştem că acestea în orice sferă a vieţii ar fi nu depind exclusiv de fenomenul spiritual al umilinţei. Umilinţa se găseşte la originea vieţii spirituale creştine. Graţie ei se transfigurează natura păcătoasă a omului, este învins egocentrismul. Acest proces spiritual se produce la fel la orice creator, trebuie prin umilinţă, prin detaşare, prin sacrificiul egocentrismului său, să-şi transfigureze natura, să se elibereze de povara păcatului. Trebuie, să iasă din mulţumirea de sine, ca să se nască nevoia creaţiei. Dar creaţia în sine, avântul creator, indică un moment diferit în viaţă şi experienţa spirituală.

Omul, în momentul în care creează, nu visează la biruinţa păcatului, se şi simte eliberat de greutatea sa.

Creaţia în sine, de acum, nu mai este umilinţă, nici ascetism, ci inspiraţie şi extraz, zguduirea binefăcătoare a întregii fiinţe omeneşti prin care se manifestă şi se descarcă energia spirituală pozitivă. Problema justificării creaţiei este inspiraţia creatoare, ca experienţă spirituală. Creaţia poate dobândi un sens şi o justificare religioasă dacă, în inspiraţie, omul răspunde cererii, chemării divine, cooperând cu creaţia Divină. Dacă se face apel la creaţie, vi se răspunde că e o chemare la umilinţă; problema rămâne neînţeleasă şi discuţia nu poate merge mai departe.

Niciodată savantul nu va face descoperiri, niciodată filosoful nu va pătrunde misterul şi sensul lumii, niciodată poetul nu va da poeme, nici pictorul tablouri, niciodată inventatorul nu va aduce descoperiri, nici reformatorul social noi forme de viaţă plecând dintr-o stare de umilinţă, deplângând slăbiciunea şi păcatul lor, neputinţa şi aparenta lor nulitate. Actul creator implică o cu totul altă stare spirituală: o supraabundenţă de forţă creatoare, avântul spontan, sentimentul unei întregiri în această stare spirituală.

Creatorul, în această perioadă de viaţă se poate ruga cu umilinţă, poate mărturisi păcatele, se supune voinţei dumnezeieşti şi resimţind inspiraţia, va avea conştiinţă creatoare. În inspiraţia creatoare, în extaz, există o extraordinară detaşare, o biruinţă asupra „necesităţii" păcatului, o întregire lăuntrică şi o uitare de sine. În ea poate fi o mult mai mare detaşare decât în umilinţă; gândul e mai mult la Dumnezeu şi mai puţin la sine. În salvarea sufletului, în mântuire, omul se gândeşte încă la el. Creaţia în sensul ei profund, este o contemplare dumnezeiască a adevărului, a frumuseţii, a vieţii supreme în spirit. Dumnezeu nu se mulţumeşte cu găsirea salvării, are nevoie ca omul, în descoperirea naturii sale pozitive, să-şi manifeste

iubirea creatoare față de El. Însă Dumnezeu nu poate dori înjosirea omului. Niciodată adevărata creație nu poate fi o creație în numele omului, ci doar o creație în numele celui ce îi este superior, în numele lui Dumnezeu, chiar dacă acest nume pentru conștiința umană nu reprezintă decât adevărul, frumusețea, sau dreptatea.

Creația prin natura ei este un sacrificiu și destinul geniului creator e un destin tragic. Creația omului, ca tot ce se întrupează în lume, chiar și alcătuirea Bisericii creștine lesne se pot contamina, denatura și degenera. Din clipa în care omul începe să creeze în numele său, să se afirme pe sine în creație, să refuze jertfa și ascetismul, îi va apare hăul neantului în fața operei. Creatorul e pândit de vanitate care îi desfigurează natura creatoare.

În lumea contemporană decăzută spiritual, într-adevăr e îngrozitor vidul, „non-ființa" literaturii, artei, gândirii, filosofiei, inovațiilor vieții, întocmirii sociale; este de neînchipuit în creație absența adevăratelor realități obiective. Estetismul contemporan, așa cum se manifestă în gândirea științifică, în artă, în drept, în viața politică și tehnică, este expresia unei disperate detașări a procesului creator de ființă, de Dumnezeu, este expresia indiferenței față de tot ce există sau nu există ontologic. E o decădere ce ascunde lumii moderne sensul religios al creației. În cele mai multe cazuri, creația contemporană e lipsită de sensul religios și de realitatea obiectivă, este ispitire pentru oamenii conștiinței creștine. Ea provoacă contra ei o reacție religioasă în civilizația modernă.

IX.

Întotdeauna s-au înfruntat două curente în lumea creştină: manifestarea spiritului creator omenesc şi reacţia monofizită contra lui. Acest curent monofizit există şi în zilele noastre. Nu străvede problema religioasă a omului şi este neputincios să depăşească umanismul. Doar descoperirea pozitivă a adevărului privind omul şi misiunea lui creatoare, va învinge umanismul. Negarea monofizită provoacă inevitabil reacţie umanistă.

Creştinismul monahal şi ascetic fondat pe antropologia patristică, sau mai exact doar pe o parte a doctrinei, care consideră ascetismul ca singura cale spirituală şi respinge toate celelalte căi ce duc la creaţia omenească, nu poate elibera umanismul de criza universală care este doar contrariul crizei suferite de creştinism. Concepţia mistico-ascetică despre lume adesea nu este decât un maniheism acoperit.

Astăzi nici o conştiinţă creştină pătrunsă de răspundere nu poate pretinde că nu s-a realizat nimic deosebit în lume şi în om, din vremea conciliilor ecumenice şi polemicilor învăţaţilor Bisericii, că nu s-au mai pus probleme noi gândirii religioase, că nu s-a schimbat nimic şi persistă numai păcatul omenesc ca să deformeze totul, ca în trecut. Omul parcurge un drum complex şi lung, a trăit o tragedie pe care epocile anterioare, mai simple, nu au cunoscut-o, s-a dezvoltat infinit experienţa sa, s-a modificat „oglinda sa" şi astăzi i se prezintă probleme cu totul noi.

Noile cerinţe sufleteşti nu se pot împlini prin procedeele ce le foloseau odinioară părinţii Bisericii, într-o epocă cu totul diferită de a noastră. Se modifică şi se dezvoltă elemen-

tul uman din Biserică. Acum trebuie continuat, reînnoind opera creatoare a vechilor învăţaţi ai Bisericii cu adaosul necesar de precizări. Nu va putea continua să existe creştinismul, dacă rămâne într-o stare de epigonism şi decadenţă, dacă persistă să trăiască din vechiul capital, fără să caute adunarea de noi bogăţii. Porţile infernului nu îl vor birui, pentru că el conţine o sursă nesecată şi eternă de forţe creatoare, dar omenirea creştină poate suferi o decădere. Reacţia monofizită există. Nietzsche a fost o victimă a acestui monofizism decandent apărut în mijlocul creştinismului, a negării omului. A fost chinuit de o sete creatoare şi nu a reuşit să o explice religios. S-a ridicat împotriva lui Dumnezeu, considerând că acesta interzicea orice creaţie.

Biserica, a cărei înţelegere a fost superficială, nu a remarcat întinderea drumului ce l-a parcurs omul; nu a fost îndeajuns de atentă la schimbările survenite în sufletul omenesc. Biserica, în sensul variat, nu complet al cuvântului, nu a recunoscut că îi aparţine munca creatoare pozitivă a omului, ca şi cum ar fi uitat propria natură teandrică. Omul s-a transformat profund, este contaminat de noi păcate, suferă chinuri noi şi doreşte să iubească pe Dumnezeu cu o nouă iubire creatoare. Dar reprezentanţii vechii gândiri bisericeşti cred că au în faţa lor întotdeauna acelaşi suflet neschimbat, cu aceleaşi păcate şi aceleaşi probleme. Omul a trecut succesiv prin experienţa lui Hamlet şi Faust, prin cea a lui Nietzsche şi Dostoievski, prin umanism, romantism şi gustul revoluţiilor, prin ştiinţa şi filosofia contemporană; e imposibil de şters acest trecut.

Când experienţa trăită urcă în expresie, ea face parte integrantă de acum încolo. Este o lege a vieţii. Sufletul devine altul, este mult mai sensibil; paralel cu noile păcate şi ispite, apare o compătimire faţă de viaţă, compătimire necunoscută sufletelor mai aspre din vremurile trecute. S-a

mărit această nouă sensibilitate, față de sine. În lume se produce un proces dublu, în același timp, de „democratizarea" și de „aristocratizarea" sufletului.

Acum sau mai târziu va trebui dat un răspuns creștin pozitiv la nostalgia creatoare omenească, căci de el depinde destinul creștinismului în lume. Creștinismul a redat infinit mai complex spiritul uman, dar fără a lămuri conurile de umbră. Întotdeauna trebuie deosebită acțiunea profundă, subterană, a creștinismului în istorie, de acțiunea exterioară, pământească, ce aparține conștiinței Bisericii. Venirea lui Hristos în lume antrenează încreștinarea întregului cosmos și nu numai întemeierea Bisericilor văzute. Vedem pretutindeni această dublă lucrare a energiilor, a puterilor lui Hristos. Astfel creștinismul va introduce în lume iubirea bărbatului și a femeii, noua iubire romantică, necunoscută lumii pre-ceștine. Dar cugetarea Bisericii n-a rezolvat problema sensului religios al iubirii. Creștinismul a întărit personalitatea umană și a făcut posibilă apariția unei individualități deosebite care progresiv s-a limpezit prin istoria de acum. Dar conștiința Bisericii persistă să ignore dezvoltarea individualității, tragicul ei destin în lume. Pe de altă parte, epoca noastră dezvoltă și intensifică sentimentul individualității, suprimând cu totul individul, impunându-i nivelul, subordonându-l masselor.

Trăim în aceste contradicții și ne chinuim. Într-un proces de dezvoltare, ce apare ca firesc, omul evadează din obiceiuri și conștiința colectivă, parvine la conștiința personală, la formele individuale de creație în viață. De aici decurg mari modificări ale stilului creștinismului. El se găsește într-o stare tranzitorie, a pierdut severitatea anterioară și întregimea. Nu mai poate fi un creștinism al dreptului statornicit. Se descompun vechea ordine, vechea conștiință

rasială, generaţia nouă comunistă primeşte în ea imaginea lui Antihrist. Individualitatea umană e zdrobită între rămăşiţele generaţiei vechi şi embrioanele celei noi. Nu mai poate fi întoarcere la agregatul vechi, în care se găseau împreună creştinismul şi alcătuirea tradiţională a vieţii. O tentativă de acest gen, nu este decât o neputincioasă reacţie. Acestui nou stadiu din destinul omenirii, trebuie să-i corespundă şi un nou stil de creştinism, care în starea trecătoare, istorică şi psihologică nu se poate aprecia ca absolut şi etern. Mărginirea nu poate supune infinitul; nu trebuie robit spiritualul formelor naturale fugare. Falsul conservatism întotdeauna înlănţuie spiritul infinit formei mărginite şi o substituie chiar esenţei divine. Romantismul, cu nostalgia sa către infinit, se ridică împotriva acestui fals stil clasic. Refuzul lui de a se împăca în mărginire este pregnant.

Trăim într-o epocă în care stilul static clasic din creştinism este imposibil, în care supunerea la tradiţii este un obstacol spre infinita exprimare a fiinţei. Creştinismul nostru este deja altul, etern şi nou în acelaşi timp. Nici clasic, nici static, pentru că arată o mişcare spirituală, un intens dinamism, care nu şi-a găsit încă simbolul corespunzător.

Creştinismul ce domină epoca noastră, inevitabil este un creştinism care a trăit decadenţa şi căderea umanismului, furtunile revoluţiei, intensitatea dedublării gândirii, cântările libertăţii şi creaţiei umane. Vechea formă de cultură nu răspunde epocii noastre catastrofice. Fiinţa eternă nu se poate vedea în obiceiurile fugare, Hristos a venit pentru întreg universul, pentru toţi oamenii şi pentru toate epocile. Creştinismul nu există doar pentru sufletele simple, ci şi pentru sufletele complexe. Este necesar să o amintim. Stilul predominant ortodox a fost mult timp adaptat treptei sufletului naiv şi aspru. Dar sufletul omenesc s-a complicat

şi rafinat. Ce trebuie să facă? Este posibil să nu fi venit Hristos pentru el şi adevărul creştinismului să nu existe pentru acest suflet?

Adevărul creştin există pentru toţi şi pentru totul, dar forma statică a creştinismului din oricare epocă poate să nu fie orientată decât spre o categorie determinată de suflete. Astfel stăreţia rusă a elaborat o formă de creştinism ce avea „tipurile" ei de suflete. Constatăm că o lucrare atât de importantă, nu a putut totuşi răspunde nostalgiei creatoare a omului; de exemplu, niciodată nu a putut avea o reală influenţă asupra sufletului lui Dostoievski.

Niciodată principiul ierarhic din Biserică, principiul sacerdotal, nu va putea rezolva problema religioasă a creaţiei. Aceasta e manifestarea principiului uman, a naturii umane. Numai omul poate găsi soluţia, ea nu poate să-i fie dăruită de nici o autoritate, oricare ar fi, de nici o ierarhie, ce nu va fi umană. Soluţia problemei religioase a creaţiei va fi o soluţie umană. Problema constă în aceea ca soluţia să fie umană, să zboare de la om către Dumnezeu şi nu de la Dumnezeu către om. În perioada creştină din istorie, omenirea era sfâşiată de următoarele contradicţii: creştinism fără creaţie umană şi creaţie umană fără creştinism, Dumnezeu fără om şi omul fără Dumnezeu. Iubirea pentru Dumnezeu adesea s-a transformat în ură faţă de om. Mişcarea creştinismului spre plenitudine trebuie să asigure biruinţa asupra acestei împărţiri, revelaţia pozitivă a Dumnezeului - Umanitate, unirea celor două mişcări, unirea creştinismului cu creaţia.

Se apropie timpul, când devine din ce în ce mai limpede, că imaginea omului poate fi salvată numai în creştinism şi numai prin el, căci elementele acestei lumi îl urmăresc. Este posibilă şi justificată creaţia omului când este în serviciul lui Dumnezeu şi nu pentru ea însăşi, când se asociază

creației divine. Această problemă este legată de problema înțelegerii divine, prin victoria asupra urmelor dualismului metafizic manihean, ce opune radical pe Dumnezeu creației, Biserica lumii. Orice ființă adevărată este înrădăcinată în Dumnezeu; în afară de Dumnezeu nu este decât non-ființa, răul, păcatul și non-esența.

CAPITOLUL VII

MISTICA ŞI CALEA SPIRITUALĂ

I.

Dacă cuvântul mistic derivă din cuvântul mister, atunci mistica trebuie să fie considerată ca temelia religiei şi ca sursă a mişcării creatoare. Experienţa religoasă se naşte din contactul imediat şi viu cu ultimul mister. În viaţa religioasă, amorţirea este depăşită şi renaşterea este obţinută printr-o revenire la ultimul mister al fiinţei, adică la mistică. Viaţa religioasă, este mereu arzătoare, nu este nici stinsă, nici împietrită. Toţi marii mistici şi creatori ai vieţii religioase, iniţial au cunoscut această experienţă, aceste întâlniri mistice, care i-au aşezat faţă către faţă cu Dumnezeu, cu divinul. În focul experienţei mistice a avut Sf. Pavel revelaţia esenţei creştinismului. Mistica este tărâmul hrănitor al religiei, care dispare când ea se detaşează.

Dar relaţiile efective între mistică şi religie, în istorie, au fost delicate şi confuze. Religia se temea de mistică şi adesea vedea în ea o sursă de erezii. Se poate spune că mistica a zădărnicit organizarea sa, ameninţând răsturnarea normelor ei. Religia totuşi avea nevoie de mistică, a consfinţit propria sa formă de mistică ca încoronare a vieţii ei. Există o mistică ortodoxă autorizată şi recomandată, o mistică creştină, după cum există o mistică a religiilor necreştine.

Întotdeauna confesiunea religioasă s-a străduit să supună elementul mistic, normelor ei, care adesea erau voluntare şi violente. Există deci o dificultate în raporturile dintre mistică şi religie.

Această dificultate a crescut în timpul nostru, prin faptul că mistica este la modă, iar cuvântul este folosit adesea într-un sens obscur şi nedeterminat. Introducerea mistică în literatura contemporană a avut consecinţe fatale. S-a voit ca atribut al culturii rafinate. Dar astfel se deformează natura ei eternă. Mistica nu este un psihologism rafinat, nu este o pasiune animică, iraţională, nu este numai o muzică a sufletului. De altfel, religia creştină a avut dreptate să se ridice împotriva sensului ce i s-a atribuit. Psihologismul sfârşitului de sec. al XIX-lea şi începutului de secol XX, este în contradicţie cu sensul misticii, cum de altfel e în contradicţie cu Logosul. Dar dacă apreciem, nu operele literare contemporane, ci modelele clasice şi eterne ale misticii, vom fi obligaţi să recunoaştem că ea nu este de natură psihică, ci de-o natură spirituală, că nu este psihologică, ci „pneumatică" .

În experienţa mistică, întotdeauna omul evadează din lumea animică, izolată şi intră în contact cu originea spirituală a fiinţei, cu realitatea divină. Spunem unor protestanţi, care cu uşurinţă atribuie misticii un caracter de individualism religios, că mistica este evaziunea din starea individualistă, pe care o depăşeşte. Mistica este profunzimea şi culmea vieţii spirituale. Este intimă şi ascunsă, dar nu este individualistă. Windelband a exprimat în felul următor contradicţia care, după el, există în mistica germană: pornind totul din individual, socoteşte individualitatea ca un păcat. Dar aici contradicţia se află pe plan psihic şi încetează să mai existe în planul spiritual. Trebuie subliniat cu insistenţă că mistica nu e o stare sau un roman-

tism subiectiv; ea se eliberează de opoziţia între subiectiv şi obiectiv. Nu este o stare visătoare a sufletului. Ea este realistă, sobră în discernământ şi descoperirea realităţii. Nu este mistică adevărată decât cea care vede realităţile şi ştie să le distingă de fantasme.

Mai întâi este necesar să se stabilească o distincţie radicală între mistică şi magie. Lesne sunt confundate aceste sfere total diferite. În timp ce natura misticii este spirituală, cea a magiei este naturalistă. Mistica este unirea cu Dumnezeu, magia este unirea cu duhurile naturii, cu puterile ei elementare. Mistica este sfera libertăţii, magia sfera necesităţii. Mistica este detaşată şi contemplativă, din contră magia este activă şi luptătoare; descoperă puterile secrete din om şi lume, fără să poată atinge adâncimea originii lor divine. Cu certitudine experienţa mistică este eliberarea spirituală din magia lumii naturale. Nu întotdeauna recunoaştem, dar suntem ţintuiţi în această magie. Tehnica ştiinţifică are o natură şi origine magică, este hrănită de dorinţa învingerii puterilor naturale. Prin esenţă, magia este deosebită religiei şi adesea opusă, dar cu toate acestea religia poate cuprinde unele elemente de magie[1].

O înţelegere mai aprofundată a naturii întotdeauna este magică. Pretutindeni în lume există energiile magice.Mistica e comparată magiei din cauza existenţei unei pseudo-mistici. Există două tipuri de mistică falsă: mistica naturalistă şi mistica psihologică, mistica naturii şi cea sufletească. Dar efectiv nici una nu atinge profunzimea adevăratei experienţe; subzistă în ele izolarea lumii naturale şi psihice. Mistica autentică este mistica spirituală. În ea sunt depăşite magia falsă şi falsul psihologism. Doar prin profunzimea experienţei spirituale ajunge omul la Dumnezeu, iese din limitele lumii naturale şi psihice. Dar mistica nu poate fi

1 Fraser insistă în mod special asupra acestui punct, că magia precede religia.

identificată simplist cu viaţă spirituală, a cărei deschidere este infinit mai largă. Putem numi mistică numai profunzimea şi culmea vieţii spirituale. Prin această profunzime şi această înălţime atinge omul misterul final.

Mistica implică misterul, adică profunzimea abisală, inepuizabilă şi inefabilă. Dar implică şi posibilitatea contactului viu cu acest mister, al vieţii cu el şi în el. Să recunoşti existenţa misterului şi să nu admiţi experienţa vie, înseamnă să negi mistica. Spencer a recunoscut la originea fiinţei ca fiind necunoscutul, adică un anume mister. Dar Spencer fiind pozitivist şi nu mistic, necunoscutul pentru el era o limită negativă. Enigma misticii nu este necunoscutul şi nu implică agnosticismul. De altfel omul nu atinge profunzimea mistică a vieţii prin gnoseologie, unde are contact doar cu necunoscutul, ci prin viaţă, în experienţă, în unire.

Misterul nu este o categorie negativă, o limită. El rezumă plenitudinea pozitivă şi infinita profunzime a vieţii. Iar când dispare, totul devine superficial, limitat, lipsit de profunzime. Omul este atras de mister, se iveşte posibilitatea de a trăi în el şi de a se uni cu el. Ca mister este îndreptată Faţa Divină spre lumea creată, şi nu o putem vedea decât ca Mister.

Ca bază, mistica are înrudirea lăuntrică, unirea între spiritul uman şi spiritul divin, între creaţie şi Creator; triumful asupra abisului transcendenţei şi exteriorului. De aceea întotdeauna mistica nu ne arată transcendenţa divinităţii, ci imanenţa sa atinsă şi trăită prin experienţă; de aceea întotdeauna mistica foloseşte alt limbaj decât teologia. Este şi motivul pentru care din punct de vedere teologic, mereu poate fi bănuită de abateri eretice. Dar mistica se află la o asemenea profunzime încât nu se mai poate adapta criteriilor superficiale ale ereziei. Întotdeauna misticii sunt bănuiţi de orientare spre panteism, şi dacă se

încearcă înţelegerea lor raţional, traducerea lor în limbajul teologiei sau metafizicii, se reuşeşte lesne e adevărat. În realitate panteismul este o doctrină profund raţionalistă. Or, mistica foloseşte un limbaj paradoxal şi antinomic; pentru ea în aceeaşi măsură pot exista identitate sau abis, între creatură şi Creator. Mistica nu poate fi exprimată nici prin monismul panteist nici prin dualismul teist.

Teologia şi metafizica predominant oficiale din conştiinţa Bisericii, îndeosebi în cea catolică, elaborează un dualism ontologic ce desparte Creatorul şi creaţia, supranaturalul şi naturalul. Totul este repartizat şi împărţit, nu este îngăduită nici o confuzie. Este adevărat Sf. Thoma d'Aquino admite mistica paralel filosofiei naturale şi teologiei; se poate regăsi la el influenţa lui Pseudo-Dionisie.[1] Dar metafizica şi teologia thomismului nu înlesnesc mistica, ci întăresc contradicţiile pe care aceasta se străduie să le depăşească.

În ce constă esenţa misticii?

Mistica este corolarul uman al creaturii. (*Kreaturlichkeit*). Este cea mai profundă şi cea mai intrinsecă definiţie a naturii sale. În experienţa mistică, nu mai există dualism de nedepăşit, opunând supranaturalul naturalului, divinul-creaturii; în ea naturalul devine supranatural, creatura se îndumnezeieşte. Dar perfecta unire cu Dumnezeu, nu implică dispariţia omului, nici deosebirea celor două naturi. Numai neantul creat este depăşit. Mistica este calea îndumnezeirii omului şi lumii. Asupra acestui punct sunt de acord misticii din toate timpurile, din toate confesiunile.

Religia menţine opoziţia transcendentă şi dualistă între Dumnezeu şi om, între Creator şi creaţie. Devoţiunea noas-

1 A se vedea cartea foarte interesantă a thomistului Garrigou-Lagrange: *Perfection chrétienne et Contemplation, selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, 2 volume.

tră religioasă este întemeiată pe distanţă, pe sentimentul puţinătăţii noastre, ca fiinţă vie.[1]

Mistica ne arată că opoziţia transcendentă Dumnezeu-Om, conştiinţa infinită a micimii omului, izolarea de lumea naturală, nu sunt ultimul adevăr, nu sunt expresia definitivă a misterului vieţii, a misterului fiinţei. Imanentismul este propriu misticii, dar e un imanentism cu totul deosebit, diferă absolut de cel prezentat de diversele gnoseologii imanentiste. Este imanenţa Sf. Duh în lumea creată.

Mistica este şi supra-confesională prin natura sa, cu toate că există moduri de mistică confesională ce permit depăşirea limitei confesionale. În mistică există o profunzime în care se unesc nu doar modurile confesionale din mistica creştină, dar şi modurile misticii păgâne. Orfismul şi Plotin, mistica hindusă şi sufismul, Sf. Simeon Noul Teolog şi Sf. Ioan al Crucii, Eckhart şi Jacob Böhme, într-un fel converg; din diferite lumi îşi dau explicaţii şi adesea vorbesc una şi aceeaşi limbă. Este un fapt neîndoielnic oricât de neplăcut ar putea părea fanaticilor misticii confesionale.

Întâlnim această biruinţă asupra stării de „creatură" la cei mai autentici mistici ai ortodoxiei şi catolicismului. Marele mistic al Răsăritului ortodox, Sf. Simeon Noul Teolog spune: „Îţi mulţumesc pentru că Tu, Dumnezeule care domneşti peste toate, Te-ai făcut un singur duh cu mine, nu doar împreună, infailibil, neschimbător".[2] Şi iată cum descrie lumina întrevăzută prin experienţa spirituală: „Această lumină nu este din lume, nici ceva ce ar fi din lume, nici din creaţie, căci este necreată şi rămâne necreată printre lucruri create". Astfel tălmăceşte unirea mistică şi contopirea cu Dumnezeu: „Dar chiar dacă devenim unul, eu şi Cel cu care m-am unit, eu ce L-a creat dublu, cum mă voi numi Dumnezeu, care este dublu prin natura Sa şi Unic

1 A se vedea: *Mysterium tremendum*, de R. Otto.

2 Conform *Les Hymnes*.

prin Ipostază? Creându-mă dublu, mi-a dat astfel să văd dubla cunoaştere. Iată deosebirea: Sunt om prin natură şi Dumnezeu prin har" . „Vine deodată, se uneşte cu mine într-un fel de negrăit şi fără confuzie se contopeşte cu mine, ca focul prin fier şi lumina prin sticlă" . „Cum ar putea în alt fel focul divin să coboare în inima ta, să fie cuprinsă de el, să o înflăcăreze şi unească cu Dumnezeu, făcând nedespărţite creaţia şi Creatorul!"

Calea mistică duce la transfigurarea şi iluminarea creaturii. „Mă bucur de iubirea şi frumuseţea Sa, mă simt covârşit de fericire şi dulceaţa divină. Mă împărtăşesc din lumină şi slavă: faţa mea străluceşte ca cea a Iubitului meu şi toate membrele devin luminoase. Atunci, sunt mai frumos decât cei frumoşi, mai bogat decât cei bogaţi, mai puternic decât cei puternici, mai mare decât împăraţii şi mai vrednic de cinstire decât toate cele văzute, nu numai pe pământ şi ce este pe pământ, ci în cer şi tot ce este în cer" . „Căci cufundându-se înţelegerea în lumina Ta, se iluminează şi devine o lumină asemănătoare Slavei Tale, şi se numeşte inteligenţa Ta, căci cel demn de a deveni astfel, atunci se face demn să deţină priceperea Ta şi să se unească nedespărţit cu Tine" .

„El (Creatorul) va face întreg trupul tău nestricăcios şi prin har te va face Dumnezeu, asemenea Principiului Originar" . „Mâinile mele sunt ale unui nenorocit şi picioarele ale lui Hristos. Eu, nedemnul sunt mâna şi piciorul lui Hristos. Îmi mişc mâna şi mâna mea e întreagă a lui Hristos, căci divinitatea lui Dumnezeu s-a unit nedespărţit cu mine, mişc piciorul şi străluceşte ca El" [1]

Vorbind de un oarecare ascet, Sf. Simeon spune: „Pentru că îl avea în totul pe Hristos, era el însuşi ca şi Hristos, avea membrele lui şi membrele oricui altul, le avea unice şi mul-

1 Conform: *Les Hymnes.*

tiple, întotdeauna cugeta cu Hristos, rămânând neclintit, invulnerabil şi nepăsător, în întregime fiind Hristos, astfel vedea pe Hristos în toţi cei botezaţi în Hristos şi îmbrăcaţi în Hristos" .

În mistica extatică a Sf. Simeon sunt descrise culmile pe care fiinţa este depăşită, iluminată şi îndumnezeită. Stări asemănătoare sunt zugrăvite în faimoasa convorbire dintre Motovilov cu Sf. Serafim de Sarov, când amândoi erau în Duhul Sfânt. Motovilov vede pe Sf. Serafim devenind strălucitor, luminos, înmiresmat. Tipul misticii catolice se deosebeşte de cea ortodoxă. Totuşi marele mistic catolic, Sf. Ioan al Crucii, ne vorbeşte şi el de triumful asupra stării de creatură, de unire cu Dumnezeu. „Această ieşire m-a covârşit de fericire; căci deodată am fost ridicat la stări cu totul divine şi la convorbiri foarte apropiate cu Dumnezeu; adică, înţelegerea mea a trecut dintr-o stare omenească într-o stare divină, căci unindu-mă cu Dumnezeu prin această purificare, nu mai am o înţelegere slabă şi mărginită ca înainte; cunosc prin înţelepciunea divină căreia m-am unit. Voinţa mea este de asemenea ieşită din ea însăşi şi a devenit într-un fel divină; căci unindu-mă iubirii divine, ea nu mai iubeşte, prin puterile sale de la început, ci prin puterile Sf. Duh" [1].

„Starea unirii divine constă în aceea că voinţa sufletului este transformată complet în voinţa lui Dumnezeu, în faptul că voinţa lui Dumnezeu devine singurul principiu şi singurul motiv care o face să lucreze în toate, ca şi cum voinţa lui Dumnezeu şi voinţa sufletului nu erau decât o voinţă" .

Starea de unire divină ce o descrie Sf. Ioan al Crucii şi toţi misticii catolici, este triumful asupra stării de creatură. Acest triumf îşi găseşte expresia clasică în mistica lui Eckhart. Dominicanul Denifle a arătat că Eckhart era un catolic

1 Conform: *Les oeuvres spirituelles de Saint Jean de la Croix*, 1864.

ortodox la un mult mai profund grad decât s-ar fi bănuit, şi în tratatele sale de teologie latină descoperite recent, era cu totul thomist.

Or, iată ce enunţă Eckhart: „Dumnezeu nu aşteaptă decât un lucru de la tine, să ieşi din tine însuţi din ipostaza de om lumesc şi să-L laşi pe Dumnezeu să fie Dumnezeu în tine" . „Din iubire pentru Dumnezeu, ieşi din tine însuţi, pentru ca din iubire pentru tine să facă acelaşi lucru. Ce va urma când cei doi vor fi ieşit, va fi într-un fel, unic şi simplu" [1]. Mistica eckhartiană admitea că deosebirea între Creator şi creaţie, între Dumnezeu şi om este depăşită definitiv în ultima profunzime a gnozei mistice. „Non-fiinţa este dincolo de Dumnezeu, dincolo de diferenţiere. Numai acolo am fost eu însumi, m-am voit eu însumi şi m-am văzut eu însumi ca fiind cel ce a creat acest om. Acolo sunt cauza de început, cea a fiinţei mele eterne şi temporale. Doar în aceea m-am născut... Prin principiul etern al naşterii, eram din toate veacurile, sunt şi voi rămâne în eternitate... Prin naşterea mea s-au născut toate lucrurile; am fost cauza mea de început şi cea a tuturor lucrurilor. Şi voiam ca nici eu, nici ele să nu fi fost. Dar dacă nu eram eu, nu era nici Dumnezeu" .

Regăsim acelaşi spirit la marele mistic german Angelus Silesius; „Trebuie să fiu Cuvântul în Cuvânt, Dumnezeu în Dumnezeu" . „Sunt la fel de mare ca Dumnezeu. Este la fel de mic ca mine" . „Orice creştin trebuie să fie însuşi Hristos" . „Cine voieşte pe Dumnezeu trebuie să devină Dumnezeu" . „La Dumnezeu nu sunt primiţi decât dumnezeii" . Toate aceste extrase din diverşi mistici, a căror enumerare s-ar putea extinde la infinit, sunt scrise într-o limbă deosebită, care nu poate fi tradusă în cea a metafizicii sau teologiei. Este descrierea căii, experienţei

1 Eckhart: *Les sermons spirituels et les réflexions.*

evenimentelor şi întâlnirilor mistice. Admitem ca teologia şi metafizica raţională să fie în adevăr, în ceea ce priveşte abisul transcendent existent între Creator şi creaţie, lumea supranaturală şi lumea naturală. Mistica supra-raţională nu este mai puţin adevărată când întrevede posibilitatea depăşirii acestui abis. Un adevăr nu contrazice pe celălalt. Amândouă nu exprimă decât diverse momente, diferite stări ale experienţei. Mistica nu elimină dogmele, dar atinge o mai mare profunzime decât cea în care se elaborează formulele dogmatice. Mistica e mai profundă, mai fundamentală decât teologia, dar evident comportă pericole.

În mistică totul devine interior, totul se absoarbe lăuntric, nimic nu mai este din exterior, nu mai este obiectivare. Mistica mă eliberează de lumea naturală şi istorică ce-mi este exterioară şi absoarbe în spirit întreaga evoluţie a naturii materiale şi a istoriei. A trăi un eveniment într-un fel mistic, înseamnă a-l trăi lăuntric, spiritual, în profunzimea duhului. În calea mistică, întregul univers exterior obiectivat se stinge, noaptea sensibilităţii e aproape şi, numai în interiorul lumii spirituale şi divine se descoperă totul. Ultimele realităţi nu se dezvăluie decât în mistică; în ea evadează omul din lumea secundară şi reflectată, din lumea simbolurilor. Tot ceea ce, în religie, teologie, cult era simbolic şi prefigurat în trup, devine real în mistică, se descoperă ca ultima profunzime a vieţii originare. Numai în contemplaţia şi unirea mistică se obţine viaţa divină.

Mistica implică o concepţie simbolică a lumii, totuşi depăşind simbolismul, părăsind simbolurile spre a se întoarce către realităţi. O cunoaştere superficială apreciază că religia este mai realistă decât mistica. Dar întotdeauna religia comportă o parte de mistică, din care îşi ia originile. Nu există religie care nu cunoaşte întâlniri mistice cu realităţile. O religie pozitivă este orientată către viaţa naturală şi istorică

a popoarelor, deţine o natură socială, organizează viaţa masselor, întotdeauna implică colectivul[1]. Religia stabileşte şi organizează social o legătură şi înrudire, o comuniune cu Dumnezeu ce presupune o împărţire şi opoziţie transcendente. Religia educă, îndrumează, stabileşte trepte ierarhice ale vieţii spirituale, învaţă căile de urmat amintind mereu că viaţa spirituală se pregăteşte, nu numai în vederea unei urcări spre Dumnezeu, dar şi a unei coborâri spre lumea păcătoasă. Sunt inevitabile în religie elementele eteronome. Religia se adresează întregii omeniri, masselor populare, celor aleşi; tuturor le aduce adevărul şi lumina, ea nu există numai pentru aristocraţia spirituală, pentru aleşi. Şi experienţa religioasă ce ne pare eteronomă şi autoritară este impregnată de evlavie şi devoţiune. În fiecare dintre noi se găsesc elemente de religiozitate eteronomă.

Biserica este înţeleaptă când condamnă orgoliul în calea mistică. În religie există nu doar o eteronomie dar şi un exoterism; nu este numai revelaţie, ci şi un ansamblu de mistere. Aceste mistere divine se descoperă în trepte, în măsura creşterii spirituale a oamenilor, în măsura receptivităţii înţelegerii lor. Dar întotdeauna dincolo de exoteric stă misterul. Mistica constituie esoterismul religiei, nu există decât pentru anumiţi oameni, pentru o minoritate, în timp ce religia trebuie să existe pentru toţi şi în aceasta stă dificultatea sarcinii ei. Elementele eteronome şi exoterice ale religiei pot să degenereze cu uşurinţă, iar spiritul în viaţa religioasă poate să sece. Atunci, este indispensabil să se recurgă la mistică, la esoteric, la izvorul originar. Iată unul din aspectele relaţiilor între mistică şi religie.

Dar mai există şi altul. Nu este neapărat bună, orice mistică. Şi ea se poate deforma şi corupe; o mistică ireligioasă, căreia îi lipseşte Logosul, degenerează uşor şi poate pre-

1 Durkheim are dreptate să considere religia ca un fapt social şi de a o erija în societate.

cipita omul în tenebre, în abisurile inferioare. Se poate găsi o mistică în care sunt confundate spiritualul, psihicul şi chiar trupescul, în care spiritul nu mai e pur, ci tulbure. Există tipuri de mistică orgiacă în care spiritualul este absorbit de elementul psihic sau trupesc şi supus lui. Aşa au fost vechile culte ale lui Dionysos şi cele chlistice[1]. Mistica păgână aspira la spiritualitate fără a o putea atinge. Chiar în sânul creştinismului găsim extazul mistic al trupului sfinţit, în care duhul infinit e supus mărginirii; există o teofanie pseudo-mistică.

Mistica pune mari probleme lumii creştine. Acolo unde începe mistica sfârşeşte sfera preciziei dogmatice, a universalului valabil. Relaţiile între mistică şi Biserică sunt foarte complexe. Biserica ortodoxă şi cea catolică nu au renegat mistica, dar le este teamă şi sunt neîncrezătoare tendinţelor ei. Biserica exterioară şi oficială este ostilă de obicei misticii şi este dificil să afli cel mai mic reflex la creştinii tradiţionali. În teologia oficială este renegată baza mistică a creştinismului şi raţionalismul este răspândit puternic printre demnitarii Bisericii. Se reneagă misticismul creştinismului, străduindu-se să-l facă inofensiv, stabilind forme de mistică, recunoscute oficial. Biserica ortodoxă şi catolică au o mistică oficială. Dar există diverse tipuri de mistică creştină în care nu se crede sau sunt condamnate definitiv. Astfel este mai ales mistica gnostică, care întotdeauna este opusă teologiei şi încalcă stabilita ordine ierarhică şi mistica profetică.

Există o înţelegere dublă a misticii. Ea poate fi o formă deosebită a vieţii şi căii spirituale, culme a acestei căi şi podoaba acestei vieţi. În acest caz, implică o anumită disciplină şi etape deosebite. Scopul său este contemplarea lui Dumnezeu şi unirea cu El. Mistica împuternicită de Biserică

1 Partizanii unei secte ruseşti orgiare, ale căror rituri amintesc de misterele lui Dionysos, şi în care sunt amestecate elementele păgâne şi creştine.

este legată de această concepţie. Este atât de strâns unită ascetismului încât lucrările mistice şi ascetice sunt lesne confundate. Astfel extrasele din literatura patristică adunate în Filocalie au un caracter pur ascetic. Ascetismul ne învaţă modurile de a lupta împotriva patimilor şi depăşirea naturii Vechiului Adam, ne revelă ceea ce vine de la om. Din contră, mistica ne vorbeşte despre contemplarea lui Dumnezeu şi despre unirea cu divinul, ne revelă ce purcede de la Dumnezeu. În ascetismul răsăritean, recunoscut de Biserică, au fost câţiva mari mistici. Printre ei vom putea cita pe Sf. Macarie Egipteanul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Simeon Noul Teolog. Dar în cea mai mare parte a literaturii ascetice nu este mistică, nu s-a ajuns la ea. La Sf. Ioan al Crucii, care reprezintă modelul clasic al misticii catolice ortodoxe, cărţi ca *Urcuşul Muntelui Carmel şi Noaptea obscură a sufletului* sunt înainte de toate ascetice – altele ca *Flacăra vie a iubirii* – sunt pur mistice[1]. Viaţa mistică încuviinţată de Biserică este o culme spirituală, încoronarea vieţii marilor sfinţi, fiecare dăruit cu daruri deosebite. Biserica romano-catolică, în care totul e atât de bine întocmit a dat o formă misticii sale, asigurându-i un loc aparte. Ea nu trebuie să se extindă pe toate treptele ierarhice, nu trebuie să fie temelia concepţiei noastre despre lume, trebuie să-şi cunoască limitele sale.

Dar există o cu totul altă înţelegere a misticii, ce ocupă un loc foarte important şi care nu poate fi exclusă. Mistica poate fi considerată ca profunzime a vieţii, ca un sentiment ce îmbrăţişează întregul univers; se răspândeşte peste tot; suntem din toate părţile înconjuraţi de un mister şi vedem peste tot simbolurile. Sentimentul ce ne smereşte, ce înconjoară viaţa, este tot un fel de mistică. Există oameni dăruiţi deosebit, care au harismele unei simţiri şi înţelegeri mistice

1 A se vedea de exemplu Poulain: *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*. Saudreau – reprezintă o altă şcoală, opusă lui, a se vedea *L'état mystique*.

a lumii, independent de sfinţenie. Poate să fie un sfânt fără să aibă dar mistic şi poate avea un dar mistic, fără să fie pentru aceasta un sfânt. Mereu revenim la aceeaşi chinuitoare problemă privind darurile, care nu-s meritate, geniul, care nu duce la perfecţiune sau la sfinţenie. Există nu numai oameni favorizaţi de daruri mistice, dar există şi o mistică inerentă naturii umane în general, pentru că omul este o fiinţă spirituală ce nu aparţine doar acestei lumi.

De aceea istoria vieţii şi culturii spirituale a omenirii cuprinde mistici şi creaţie mistică ce nu apar nici printr-o disciplină, nici printr-o cale deosebită. Dostoievski, prin sentimentul şi înţelegerea vieţii, prin caracterul creaţiei lui, era un mistic, cu toate că nu a cunoscut-o ca disciplină particulară. Prin excelenţă mistica lui a aparţinut tipului profetic. Baader, Joseph de Maistre, Soloviov, Léon Bloy erau mistici, deşi departe de sfinţenie.

Am putea exprima astfel diversele tipuri de mistică: mistica perfecţionării sufletului, ascensiunea spirituală, apropierea de Dumnezeu şi cea a cunoaşterii misterelor fiinţei, a misterelor divine. Oficial în Biserică predomină prima formă. Este domnia momentului moral, ascetic şi purificator. Această formă de mistică predică renunţarea la „lume" şi concentrarea în Dumnezeu. Dar există o mistică gnostică, ce a dăruit omenirii mari genii creatoare. E suficient să numim Cabala, pe Plotin, Eckhart, Böhme. Unde îi vom aşeza? Mistica gnostică întotdeauna a provocat în conştiinţa bisericii o anumită neîncredere. Teologia, într-un fel cu reticenţă faţă de gnoza mistică, a considerat-o ca o falsă cunoaştere. Prin acest fapt, s-a condamnat unul din cele mai mari daruri ce l-a primit omul vreodată. Mistica germană, una dintre cele mai importante manifestări ale spiritului uman a fost

gnostică dincolo de împărţelile stabilite de metafizică şi teologie, s-a revelat în ea o cunoaştere spirituală, o percepţie a misterelor divine.

Istoria spiritului omenesc, a culturii umane, mărturiseşte că darul gnozei mistice, al contemplării misterelor fiinţei este un dar deosebit, care nu poate fi deloc identificat cu sfinţenia. Jacob Böhme avea acest dar pe o treaptă infinit mai înaltă decât Sf. Francisc, Sf. Dominic, sau chiar Sf. Thoma d'Aquino care era totuşi un filosof. Iar dacă Sf. Serafim de Sarov avea darul contemplării misterelor cosmice, aceasta nu provenea din dobândirea sfinţeniei, ci dintr-un har individual. Problema darurilor, aptitudinilor, a geniului, care sunt manifestări ale spiritului omenesc, n-a fost rezolvată complet de cugetarea creştină. Avem un exemplu în ceea ce priveşte darul mistic, geniul gnostic. Darurile prodigioase ale unui Plotin sau unui Jacob Böhme nu pot proveni decât de la Dumnezeu şi sunt necesare cauzei creaţiei divine. Gândirea bisericii inspirată de consideraţii pedagogice, face efortul să supună mistica legii, dar prin acest fapt se alungă cele mai mari daruri.

II.

Heiler stabileşte o deosebire între tipul mistic şi tipul profetic[1]. Este importantă deosebirea, dar terminologia propusă e convenţională. Problema nu este să se opună aceste două tipuri, unul altuia, ci să se stabilească o categorie aparte de mistică profetică, cea în care predomină elementele eshatologice şi apocaliptice. Aceasta este mistica ce pătrunde misterele viitorului, destinele

1 Conform Fr. Heiler: *Das Gebet.*

omenirii şi ale lumii, cea orientată spre sfârşitul lucrurilor. Mistica profetică, reformatoare prin spiritul ei, e aceea care se distinge cel mai mult în creştinism de mistica sfinţitoare, conservatoare prin excelenţă. Niciodată nu s-a stins cu totul în creştinism mistica profetică. A reprezentat o tradiţie intimă, a fost strâns legată mişcării creatoare din Biserică.

Creştinismul s-a născut în lume din mistica eshatologică a primei comunităţi creştine. Conştiinţa insuficienţei revelaţiei, neîmplinirea Bisericii, fac parte din mistica profetică; de altfel există ideea posibilităţii unei noi revelaţii în creştinism şi a unei mişcări creatoare ce se va săvârşi în el. Această formă de mistică e cel mai puţin recunoscută de biserică, căci cea mai ortodoxă de obicei nu este nici profetică, nici gnostică. Tocmai ce există profetic în creştinism constituie echivocul său. Este posibilă profeţia în epoca creştină a Noii Alianţe? Opinia ce consideră profeţia ca un apanaj al Vechii Alianţe, privind doar venirea Mesiei, a lui Hristos-Salvatorul, este larg răspândită. Dar pare-se că se uită, că Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul, operă profetică, face parte din Sfintele Cărţi ale Noului Testament. Se uită că există în creştinism profeţia celei de a Doua Veniri a lui Hristos, cea a transfigurării, a iluminării şi a sfârşitului lumii, a unui cer şi pământ nou. Întotdeauna sacerdoţiul a avut tendinţa să nege profeţia, iar aceasta prin spiritul ei, nu poate fi supusă, nu poate depinde de el. Profeţia este liberă, nu este legată de principiul ierarhic, reprezintă o inspiraţie şi o aptitudine personală, individuală. Profeţia nu aparţine ordinului îngeresc precum preotul, ci treptei omeneşti. Ideea centrală a lui Vladimir Soloviov a fost de a apăra în

creştinism, drepturile conştiinţei şi funcţiei profetice; a aşezat profeţia pe acelaşi rang cu sacerdoţiul şi împărăţia.

În creştinism spiritul profetic este în conflict cu spiritul legii. Întreaga orientare spre a Doua Venire a lui Hristos, către Înviere, este amprenta duhului profetic. În această mistică eshatologică este depăşit sentimentul infinitei micimi, ce-l are omul. Mistica profetică este mistica Sfântului Duh. Este prin excelenţă o mistică rusă. Este nedespărţită poporului rus şi este născută pe tărâmul spiritual al ortodoxiei, cu toate că religia şi ierarhia sa oficială îi pot fi ostile[1]. Aceasta ne duce la deosebirea între mistica ortodoxă şi mistica romano-catolică.

Trebuie căutată diferenţa între ortodoxie şi catolicism, mai întâi în sfera mistică, în deosebirea experienţelor spirituale, a căilor urmate. Întreg universul creştin este unic prin profunzimea lui. Mistica ortodoxă şi mistica romano-catolică sunt cu drept egal mistici creştine. Dar aceste două lumi au păşit pe căi diverse, au elaborat două forme diferite de spiritualitate deşi îndreptându-se spre un singur şi acelaşi scop. Mistica ortodoxă aspiră la dobândirea harului Sf. Duh; prin ea natura omenească se transfigurează, se iluminează, se îndumnezeieşte lăuntric. Este mistica inimii, a inimii care este centrul vieţii. Pentru a se dobândi întregirea spirituală, înţelegerea trebuie să se unească cu inima. Hristos pătrunde în inimă, transformând complet natura umană, omul devine o altă creatură. Noţiunea – theosis – este noţiunea fundamentală a misticii ortodoxe, îndreptată către transfigurarea creaturii. Implică un extraordinar demers ascetic, o eroică luptă împotriva Vechiului Adam. Dar mistica ortodoxă este luminoasă şi ei i se revelă misterul creaţiei divine. Harul Sf. Duh se obţine prin umilinţă şi nu prin suferinţă.

1 Această mistică a mai existat în Occident, în sectele Evului Mediu, în perioada Reformei şi la anumite individualităţi.

Mistica romano-catolică este mai „hristocentrică" şi mai antropologică. Este prin excelenţă mistica euharistică. În general există în catolicism o tendinţă de a înţelege natura Sf. Duh într-un mod subordonat. Adesea se confundă Sf. Duh cu harul. Mistica romano-catolică este o imitare a lui Hristos, în care se retrăiesc patimile Domnului. De aici stigmatele, de neconceput pentru ortodoxie. Sacrificiul, cooperarea la opera mântuirii prin suferinţă omenească, prin merite deosebite, în mistica romano-catolică sunt esenţiale. În ea calea omului, cea a urcării sale este mai elaborată, e organizată şi disciplinată. În forma clasică a căii mistice, sunt stabilite trei etape: *via purgativa, via illuminativa, via unitiva*[1]. În viaţa mistică este indispensabil de trecut, prin ceea ce Sf. Ioan al Crucii numea „noaptea obscură" , noaptea simţămintelor şi a raţiunii, moartea pentru lume. Mistica ortodoxă nu cunoaşte această noapte obscură considerată aparte, ca o stare deosebită a drumului mistic. Ascetismul ortodox deşi foarte auster, nu este încă o scufundare în „noaptea obscură" ; aceasta implică un antropologism mai intens al căii mistice. A te afla în „noaptea obscură" nu înseamnă sălăşluirea în Sf. Duh. În mistica romano-catolică, în viaţa sfinţilor săi, există extazul suferinţei şi al sacrificiului. Nu i se poate nega măreţia originală, profunzimea şi caracterul absolut creştin, dar tipul său este diferit de al nostru, este mai antropologic.

Se pot găsi exemple clasice ale misticii ortodoxe ruse, la Sf. Serafim de Sarov şi într-o încântătoare lucrare prin simplicitatea ei, ce-o datorăm unui autor necunoscut: *Povestirile sincere ale unui pelerin către părintele său spiritual*. Practica rugăciunii înţelepte, a rugăciunii lui Iisus este în centrul misticii ortodoxe. Prin această rugăciune, Iisus pătrunde în inima noastră, şi întreaga noastră natură se iluminează.

1 Fără îndoială această clasificare provine de la Pseudo-Dionisie Areopagitul şi a avut o influenţă considerabilă asupra misticii occidentale.

Rugăciunea lui Iisus „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul!" , este punctul de plecare în concentrarea mistică.

Trecând prin diverse etape, prin „noaptea obscură" mistica romano-catolică atinge unirea divină, contopirea cu Dumnezeu. În mistica ortodoxă, calea este alta. Nu se poate pretinde că trecând prin diferite etape ale acestui drum mistic, omul se ridică până la unirea cu Dumnezeu. Omul se iluminează, se îndumnezeieşte primind în el Sf. Duh. Slăvirea Numelui este o tendinţă caracteristică misticii ortodoxe. Însuşi Iisus este prezent în această rugăciune. Numele divin cuprinde energia divină ce se transmite omului, pătrunde în el şi-i modifică natura. Numele deţine o semnificaţie ontologică şi, într-un anumit sens magică. Distincţia făcută de Sf. Grigorie Palama între esenţa şi energia divină, este foarte caracteristică şi permite înţelegerea mistică ortodoxă. Slăvirea Numelui este străină catolicismului. Dar energia divină lucrează în om şi în lume, se transmite creaţiei. Pentru mistica şi patristica răsăriteană, abisul, opoziţia între natural şi supranatural nu există la un grad la fel de profund ca pentru conştiinţa catolică şi scolastică, care în acest domeniu a marcat cu amprenta sa mistica catolică.

Patristica răsăriteană, absorbind spiritul platonismului, niciodată n-a afirmat absoluta non-divinitate a naturalului. Umilinţa creaturii nu poate fi decât umilinţa păcatului din ea, şi nu a creaţiei divine, a planului divin. Nu lumea creată, cosmosul, natura ci doar păcatul, răul nu sunt divine şi sunt opuse divinului. Lumea noastră naturală este o lume păcătoasă şi în starea ei de păcat, este non-divină. Dar adevărata lume este lumea în Dumnezeu. Panenteismul exprimă perfect relaţiile dintre Dumnezeu şi lume. Panteismul este o iluzie, o denaturare a adevărului, dar are şi o parte

de adevăr, pe care o regăsim în panenteism, care se mărgineşte să ne descrie starea lumii transfigurate. Lumea, umanitatea, viaţa cosmică sunt divine în principiu, fiinţează în ele energiile divine. *„Naturlichkeit"* poate fi depăşită. Non-fiinţa de care este legată poate fi învinsă. Lumea creată poate fi îndumnezeită, dar această îndumnezeire, nu poate fi decât lucrarea harului şi a libertăţii. Crearea iniţială a unei lumi îndumnezeite ar fi ignorat libertatea. Îndumnezeirea lumii create este biruinţa asupra păcatului şi trupului. Lumea naturală, rea şi înşelătoare, încetează să mai existe şi natura se descoperă în Dumnezeu. Thomismul care pe de o parte afirmă supranaturalul şi pe de alta elementul rău şi păcătos, tinde să afirme şi existenţa unei naturi neutre, cu un caracter fundamental ne-divin şi opus supranaturalului. De aici vine teama de intuiţia care trece distanţa între natural şi supranatural, îndoiala faţă de misticism, condamnarea ontologismului platonic.

Devin inexplicabile, cu o asemenea concepţie, lucrarea energiei divine în lume, transfigurarea lumii. Radicalul dualism dintre natural şi supranatural nu este propriu misticii, provine din faptul că natura Sf. Duh, a Treia Ipostază a Treimii nu este descoperită îndeajuns. În Duh se manifestă natura divină a lumii, a naturalului, dar printr-un natural iluminat, transfigurat, îndumnezeit; natura Sf. Duh nu este complet revelată, nu este similară cu natura din lume. Dualismul propriu misticii catolice dă viziunea intens tragică a omului. Mistica ortodoxă nu are nimic dramatic. Cunoaşte un dualism moral şi religios, dar nu un dualism ontologic. Este mai înrudită misticii germane decât misticii catolice latine, care este mai puţin gnostică. Mistica germană este catolică în cea mai mare parte a ei. Eckhart, Tauler, Suso, Ruysbroeck, Angelus Silesius sunt catolici. Dar ei se leagă unei mistici diferite de mistica spa-

niolă-latină. Mistica germană-catolică nu a fost recunoscută şi încuviinţată de catolicism aşa cum a fost mistica spaniolă. Jacob Böhme era luteran, dar este supra-confesional, cum sunt toţi misticii într-un anumit sens.

Marea lucrare îndeplinită de mistica germană este destăinuirea despre natura spiritului, a profunzimii sale; este prin excelenţă mistica spirituală. Cufundată în profunzimea spiritului, prin acest fapt, se află dincolo de opoziţia natural şi supranatural. Pentru Böhme, adâncimea opoziţiei nu rezidă în corelaţia naturalului şi supranaturalului, ci în aceea dintre lumină şi tenebre. Mistica germană este în afara distincţiei ce se face între mistica ortodoxă şi cea catolică. Dar mistica de inspiraţie profetică, apocaliptică s-a născut mai ales pe tărâmul ortodoxiei ruse, pentru că în mod cert prin ea, natura Sf. Duh este mai descoperită. Nici mistica romano-catolică latină, nici mistica germană, nu înlesnesc profetismul şi Apocalipsa.

Întotdeauna, mistica bisericii este o mistică organizată şi disciplinată, ducând la urcarea către Dumnezeu. Dar există o mistică ce nu are formă determinată şi nu este organizată, o mistică în starea de materie şi de putere. Această mistică constituie urzeala fundamentală a vieţii. Aceste energii virtuale trec prin disciplină, prin stabilirea de etape pe calea mistică. Contemplaţia implică o purificare şi o detaşare. Ascetismul este etapa indispensabilă pregătirii acestei căi. Fără el este imposibilă concentrarea. Doar scăpaţi din puterea acestei „lumi" , eliberându-ne de legătura înlănţuitoare a multiplicităţii universale, obţinem contemplaţia Dumnezeului unic. Posibilitatea de a se adânci cu uşurinţă în contemplarea lumii nu este dată omului. Dar aici ne găsim în faţa paradoxului fundamental al misticii, al problemei pentru care nu există soluţie gata făcută, a eternei probleme a darurilor omeneşti.

Există un dar mistic care, ca orice dar, este acordat gratuit omului de către Dumnezeu. Mistica nu se obţine printr-un efort laborios; doar ascetismul se poate dobândi aşa. Oamenii cu o intensă viaţă spirituală, urmând o cale religioasă disciplinată, bine organizată, pot să nu aibă nici un dar mistic, pot fi lipsiţi total de sensibilitate şi intuiţie. Ceea ce constituie paradoxul acestei probleme este că, pe de o parte, darul mistic este - *gratia gratis data* —şi pe de altă parte mistica în dobândirile ei implică un drum şi o disciplină. Ce se poate numi „iluminism" , termen căruia uneori i se atribuie un sens odios, este categoric credinţa în posibilitatea unei iluminări a inteligenţei omeneşti, care ţâşneşte, asemenea strălucirii fulgerului. Inteligenţa poate rămâne într-o stare naturală şi normală, după cum poate cunoaşte starea iluminată, în care sunt dăruite clarviziuni intuitive. Aici este o problemă esenţială pentru orice filosofie religioasă, pentru că o filosofie religioasă întotdeauna este în sensul pe care l-am spus, un iluminism. Sf. Bonaventure, spre deosebire de Sf. Thoma d'Aquino, socotea că adevărata filosofie depinde de iluminarea inteligenţei, prin credinţă[1].

Conştiinţa bisericii nu a recunoscut în general valoarea misticii decât pentru călugări şi pentru mânăstiri. Cărţile mistice, ortodoxe şi catolice, s-au născut în mediul monastic, destinate călugărilor ca manuale ale căii spirituale. Este posibilă o mistică ne-monastică? De fapt, ea există şi ocupă un loc preponderent în istorie. Dar bisericii îi inspiră neîncredere, atât mistica gnostică cât şi cea profetică. Mistica pune probleme deosebite conştiinţei creştine. Dacă se va produce vreodată o renaştere mistică creştină în lume, nu va fi exclusiv monastică; ea va fi o regenerare şi o aprofundare a vieţii şi a înţelegerii lumii. Aici se pune o problemă

1 Conform E. Gilson: *La philosophie de Saint Bonaventure.*

ce nu priveşte doar mistica în creştinism, dar şi creştinismul mistic. Există şi un pericol pe căile misticii. Lesne pot fi luate fantasmele drept realităţi. Mistica răsăriteană cunoaşte şi descrie această stare de „farmec" . Mistica poate fi iluzorie. Omul nu poate discerne duhurile şi îi pot apărea sub forma duhurilor luminii cele ale tenebrelor. Pe calea misticii poate fi o condensare de obscuritate şi nu de lumină.

Dar calea spirituală în general este periculoasă. Absenţa vieţii spirituale în sine este o siguranţă. Viaţa obişnuită, religia prin obiceiuri şi gesturi exterioare oferă maximum de linişte. Orice iniţiativă creatoare ascunde un pericol; dar, dacă n-ar fi, s-ar atrofia viaţa spirituală. Mistica este noua naştere, naşterea în spirit. Toţi misticii ne învaţă aceasta. Formele vieţii religioase, cele mai adăpostite de pericol, sunt cele adaptate ordinii sociale stabilite în folosul fiinţelor care nu cunosc decât prima naştere. Mistica nu organizează viaţa oamenilor şi a popoarelor pe pământ. De aceea se ciocneşte adesea cu religia, căreia îi incumbă munca de organizare.

III.

Dar mistica mai ascunde şi alte pericole. Poate lua forma unei stingeri în locul unei iluminări a vieţii animice a omului, a psihicului său, adică a multiplicităţii concrete a personalităţii omeneşti. Problema ce se pune este cea a relaţiilor dintre Unul şi multiplul. Întotdeauna calea mistică pleacă de la multiplu spre a ajunge la Unic, izvorăşte din lume şi om, pentru orientarea către Dumnezeu. Înainte de orice este calea detaşării. Mulţimea va dispărea în unicitate; sufletul va dispare în spirit. Dar fiinţa umană este un amestec în care sunt unificate spiritualul, psihicul şi trupescul. În yoghism ca şi în iezuitism (vorbim de mistica lui

Ignatiu de Loyola), într-un fel experienţa mistică este „mecanizată" , se stinge elementul psihic din om. La fel este cu quietismul, în care va dispare sufletul omenesc. Mistica Unicului la Plotin sau Eckhart nu rezolvă problema sensului mistic al individualităţii umane şi nici a personalităţii. Teosofia mistică, a lui Böhme, a Sf. Martin, a lui Baader, îmbracă cu totul alt caracter.

Cea mai delicată problemă a misticii este a atitudinii ei faţă de problema omului şi a lumii, a lumii create multiplu. Această tulburătoare problemă se pune de fiecare dată atunci când misticii, se înţelege cei legaţi de biserică, aprofundează doctrina iubirii. Ei preconizează detaşarea de lumea creată. Nepăsarea, indiferenţa faţă de orice creatură, este exigenţa fundamentală a disciplinei mistico-ascetice. Sf. Isaac Sirul învaţă că trebuie să se împietrească, să devină insensibil faţă de orice creatură spre a iubi pe Dumnezeu din toată inima sa. Aceeaşi idee este exprimată de Sf. Ioan al Crucii. Eckhart aşează detaşarea deasupra iubirii, iar duhul iubirii îi lipseşte. Sf. Vasile cel Mare, în preceptele sale de viaţă monahală, avertizează călugării împotriva oricărei iubiri individuale, a oricărei prietenii. Nepăsarea, indiferenţa faţa de orice om şi tot ce este omenesc, pare a fi condiţia indispensabilă a ascetismului. Omul este o creatură şi astfel, nu o putem iubi, nu trebuie să ne ataşăm de nimic creat.

Există o imensă diferenţă între morala evanghelică şi morala ascetică a Părinţilor. Sunt puţini cei care, precum Sf. Francisc d'Assisi şi Sf. Serafim de Sarov, au ştiut să împace detaşarea ascetică, contemplarea mistică, cu iubirea întregii creaţii, a oricărei creaturi divine. Natura umană nu pare a fi în stare să cuprindă în ea plenitudinea revelaţiei evanghelice, a iubirii faţă de Dumnezeu şi a iubirii faţă de om. În literatura ascetică şi mistică, adesea întâlnim un apel

pentru iubirea impersonală şi nepăsătoare, pentru o iubire ce va fi aceeaşi pentru toţi, ce nu va cunoaşte persoana omenească. Sf. Maxim Mărturisitorul declară: „Fericit omul care poate iubi fiecare fiinţă cu aceeaşi iubire" . Aceste cuvinte par a fi o negare a oricărei alegeri, a oricărei individualizări în iubire, a oricărei prietenii. Aici iubirea nu este decât impersonală; este o încoronare; calea este umilinţa.

Într-adevăr aceasta este cea mai chinuitoare dintre problemele misticii şi ascetismului creştin ce par a trăda Evanghelia şi Epistolele, refuzând să urmeze drumul arătat de Ioan, discipolul favorit al lui Iisus. Creştinismul lui Ioan, al cărui duh este iubire, este opus acestei împietriri a inimii preconizată de patristica şi mistica ascetică. Trebuie să iubim orice creatură, întreaga creaţie divină şi orice figură umană; trebuie să iubim personalitatea în Dumnezeu văzând în fiecare chipul lui Dumnezeu. Nu este vorba de iubirea umanistă care întotdeauna este impersonală şi abstractă, ci cu adevărat de iubirea lui Hristos. O găsim la Sf. Serafim. El este revelaţia Sf. Duh în viaţa omului şi a lumii. De altfel putem crede în posibilitatea unei noi mistici, a cărei atitudine va fi diferită faţă de lumea umană, căci va şti să unească în ea detaşarea şi contemplarea iubirii iluminate faţă de toată creaţia divină, faţă de orice personalitate umană. Aici este o mare problemă a conştiinţei creştine pusă de mistică. Există o mistică a iubirii; Apostolul ei a fost Ioan despre care ne-a învăţat şi Apostolul Pavel. Creştinismul este descoperirea personalităţii, a valorii absolute a oricărui suflet uman individual; este religia iubirii pentru aproapele, născută din iubirea pentru Dumnezeu. Iar un ascetism care secătuieşte inima şi o face insensibilă creaturii sufletului individual, personalităţii umane,

care n-a putut asimila lumina şi adevărul creştin se apropie de ascetismul hindus (indian).

La noi Dostoievski a fost profetul unui cu totul alt spirit, cu totul altei mistici. La fel ca Soloviov el se leagă tradiţiei creştinismului rus, în felul în care ruşii au înţeles opera lui Hristos. Există o tradiţie de erotism mistic. O găsim în tradiţia mitologică a lui Platon, în Cabală, la Dante, la Sf. Francisc d'Assisi în teosofia lui Jacob Böhme, la Baader şi la Soloviov. Ea vine din doctrina relativă la imaginea androgină a omului. Este amestecată adesea cu elemente tulburi, dar îşi are rădăcina în simbolica creştină. Creştinismul ne învaţă iubirea spirituală, dar această iubire are rolul de a spiritualiza psihicul şi nu de a-l nimici.

IV.

Pe calea misticii şi ascetismului, se poate produce o acumulare de tenebre, prin concentrarea spiritului asupra răului, asupra păcatului, asupra vechii naturi. Adevărata mistică depăşeşte spaima ce-o inspiră Satan. Când omul este încercat de spaime, când se simte învins, zdrobit de rău, înseamnă că încă este sub influenţa naturii create, a naturii păcătoase părăsite de Dumnezeu; depăşindu-ţi frica cea păcătoasă, înseamnă să depăşeşti frica de Satan, obsesia răului. A domina natura creată, înseamnă a o ilumina, înseamnă să goneşti duhul răului ce izolează lumea creată de Dumnezeu. Drumul care duce la această biruinţă este mai întâi al ascetismului, sacrificiului şi sfinţeniei. Dar nu este totul, mai este şi drumul creaţiei, al iluminării, avântul extatic al naturii omeneşti. Există o mistică a creaţiei, şi calea mistică duce la creaţie?

Această întrebare de asemenea aparţine problematicii conştiinţei creştine. Există o mistică eternă şi creştinismul trebuie să se întoarcă la originile ei, spre a nu se osifica definitiv. Dar în vremea noastră, renaşterea mistică a creştinismului ar avea o sarcină particulară. S-a văzut în general în mistică o detaşare absolută de lume şi de om, o exclusivă orientare spre Dumnezeu. Mistica, trebuie să învingă „lumea" în sensul peiorativ al cuvântului, în sensul în care este folosit în Sf. Scriptură şi la Părinţii ascetici. Numai mistica păgână, orgiacă, este îndreptată către lume, natură, pământ, dar mistica creştină o combate întotdeauna. Ne găsim în faţa următoarei probleme: cum se va orienta calea misticismului creştin spre viaţa cosmosului, spre viaţa omenirii? Aceasta este cu putinţă? Depăşirea stării de creatură nu înseamnă stingerea şi nimicirea vieţii cosmosului, cea a omenirii, ci cu adevărat a o ilumina şi trasfigura. Mistica pre-creştină, ce atingea înălţimea sa cu Plotin, se îndepărtează de lumea multiplă pentru a se îndrepta către Unicul. Plotin, ultimul mare elen, a luptat contra dualismului gnosticilor, care renega frumuseţea lumii. Întreaga sa măreţie provine din părăsirea lumii păgâne, agonizante şi corupte, pentru a se îndrepta către o nouă lume spirituală, aducând cu el noţiunea elenică despre frumuseţea cosmosului. Cu toate acestea el nu a găsit soluţia acestei dileme.

Problema ce mă nelinişteşte s-ar putea exprima, în terminologia pe care am adoptat-o, în felul următor: cum poate fi restabilită şi transfigurată în lumea spirituală – lumea naturală, pentru ca să existe în ea fiinţa autentică, ne-iluzorie? Cum se poate uni psihicul spiritualului? Problema se pune astfel pentru mistică: cum se vor manifesta omul şi cosmosul transfigurate spiritual în experienţa şi calea mistică? Dumnezeu nu vrea să fie numai El-Însuşi. Vrea să fie

omul, cosmosul, creaţia divină, nu doar pentru un timp, ci pentru eternitate. Îndumnezeirea creaţiei nu este nici coborârea, nici stingerea ei. Omul şi lumea nu se distrug în Dumnezeu, ci se iluminează, se transfigurează, devin fiinţă definitiv, eliberându-se de non-fiinţă.

Nu trebuie iubită „lumea" luată în sensul evanghelic, trebuie să te eliberezi de jugul ei, dar trebuie iubită creaţia divină, cosmosul, trebuie iubit omul. Trebuie depăşită atitudinea monastică şi ascetică răuvoitoare şi dispreţuitoare faţă de lume şi om, deoarece nu este capabilă să cuprindă plenitudinea adevărului creştin; este o neputinţă a urma chiar pe Hristos. Într-adevăr această atitudine nu se poate împăca cu morala evanghelică. Pe de o parte omul trebuie să trăiască cu ceilalţi oameni şi cu lumea, trebuie să ia asupra lui povara tragicului lor destin, şi pe de altă parte, trebuie să fie eliberat de lume, despărţit de patimile lui, trebuie să fie călugăr în lume. Există o vrăjmăşie monastică şi ascetică faţă de omenire, o neînţelegere, o profundă lipsă de interes, pentru toate mişcările ce se întâmplă în lume. Dar aici există o suficienţă, o slăbire a iubirii, care „se preface în sticlă" , după cum a spus Rozanov. O asemenea mistică monastică şi ascetică este abstractă şi negativă prin excelenţă. Dar şi aici, în cele mai multe cazuri, nici nu se atinge mistica. Pentru că în Dumnezeu, în unire cu El, este imposibil să nu învieze lumea şi omul, să nu fie atinsă plenitudinea fiinţei. Sf. Serafim a depăşit ce era sumbru în starea monastică, în folosul unei mistici mai luminoase. Dostoievski a profetizat această stare de lucruri prin persoana stareţului Zosima.

Pe căile misticii, ca de altfel pretutindeni, prea ades se afirmă mijloacele în paguba scopului. Acest ascetism ostil omului şi lumii poate ascunde scopul transfigurării mistice în Dumnezeu. Poate impune omului poveri de nedepăşit, greutăţi mult împovărătoare şi prea mari tensiuni su-

flețești. Dificultatea vieții noastre spirituale constă în necesitatea de a uni detașarea de multiplu, concentrarea asupra unicului, cu eliberarea și transfigurarea în duh din diversitatea inerentă lumii și omenirii. Se deschid două căi în fața omului și-i este dificil să le împace. Una dintre ele este cea care, din lume și de la om, se îndreaptă către Dumnezeu, care părăsește multiplul și mișcarea pentru unitate și neschimbătoarea Eternitate. Cealaltă se îndreaptă spre lume și om, spre mulțime și mișcare. Filosofia greacă a fost incapabilă să rezolve problema ivită prin acest dualism al celor două lumi. Platon n-a depășit-o, deși a presimțit în Eros, putința de a-ți trăi sublimul. Gândirea greacă a fost strivită de concepția pe care o aveau Parmenide și Eleații despre ființa unică și neschimbată, iar prin aceasta a exercitat cea mai incontestabilă influență asupra teologiei creștine. Dar în principiu, creștinismul admite o rezolvare a acestei probleme chinuitoare și reușește să învingă dualismul. Plenitudinea adevărului creștin nu a putut fi însușită de omenire, n-a fost însușită nici chiar de mistici și sfinți. Din nou ne găsim în fața problemei ce se punea de către greci, de Platon și de Plotin.

Soluția nu este posibilă decât în iubirea de Hristos, în plenitudinea iubirii. Energia creatoare a omului este de asemenea o manifestare de iubire a Erosului, care unește și iluminează. Datoria vieții spirituale este deosebit de dificilă, pentru omul natural este de nedepășit, ea constă în unirea prin rugăciune neîncetată, libera detașare spirituală, concentrarea asupra Unicului și Eternului, cu iubirea pentru lume și pentru om, iubire ce iluminează și transfigurează. Culmea vieții spirituale nu este numai unirea cu Dumnezeu; ci ea este prin această unire orientarea către orice creatură, este realizarea iubirii și a forței creatoare. Iubirea

este cu adevărat creaţia. Astfel se săvârşeşte porunca lui Hristos: iubire pentru Dumnezeu, iubire pentru om.

În iubirea creştină trebuie să se manifeste toate darurile, toate harurile conferite de Dumnezeu omului. „Există nenumărate daruri, dar nu este decât un singur Duh... unuia îi este dăruit de către Duh cuvântul de înţelepciune; altuia cuvântul priceperii prin acelaşi Duh. Unuia îi este dată credinţa, prin acelaşi Duh, altuia puterea săvârşirii de minuni; altuia profeţia; altuia cunoaşterea duhurilor; unuia darul de a vorbi în limbi; altuia tălmăcirea acestor limbi" şi acelaşi Apostol Pavel ne spune: „Nu stingeţi Duhul; nu dispreţuiţi profeţiile; încercaţi toate lucrurile şi păstraţi ce este bun" .

Creştinismul monastic şi ascetic a dus uneori la stingerea spiritului şi la negarea darurilor, adică la un intens dualism, în care nu se dovedeau, viaţa, forţa creatoare şi întreaga noastră atitudine faţă de lume şi om. Iată cum se pune marea problemă a misticii. Misiunea ei constă în eliberarea spiritului omenesc din această stare de descurajare şi nedovedire a căii creatoare. Adesea chiar mistica a fost răspunzătoare de această împuţinare a naturii omeneşti şi de osândirea vieţii creatoare. Experienţa vieţii mistice cunoaşte această „stare de creatură" , socotind-o ca o stare a păcatului ce desparte de Dumnezeu. Dar în Dumnezeu fiinţa naturală este depăşită, apare o cu totul altă creatură umană restabilită în forţa ei creatoare.

În experienţa mistică lumea naturală şi omenească este absorbită în spirit, nimic - extrinsec nu i se mai opune. Adevărata mistică se eliberează de această presiune provocată de tot ce este „străin" şi „aşezat" din „afară" . În ea, totul este trăit prin mine ca făcând parte din mine, ca fiindu-mi profund lăuntric. Mistica este o pătrundere în adâncimea lumii spirituale, unde totul se petrece altfel decât

în lumea naturală, pentru că aici nu mai este împărţire şi nici un lucru nu este exterior altuia. În afară de mine nimic nu există, totul este în mine şi cu mine, totul este în adâncul meu. Dar acest adevăr mistic este opus radical oricărui subiectivism, psihologism, sau solipsism; nu înseamnă că totul nu este decât starea mea personală, că nu există nimic în afară de mine. Acest adevăr implică naşterea în lumea spirituală, în care totul este ascuns într-o intimă profunzime, implică revelaţia interioară şi nu exterioară a întregii realităţi. Eu sunt în totul şi totul este în mine. Se schimbă întreaga orientare a vieţii, se produce o strămutare. Trăirea, din punct de vedere mistic, nu mai este încercarea stării de apăsare, provocată de o realitate opusă şi exterioară mie, cum este cazul în lumea naturală, ci de a avea convingerea că totul face parte din propriul meu destin şi se săvârşeşte într-o profunzime mai apropiată decât îmi sunt eu însumi. Mistica este contrariul realismului istoric. Dar există o mistică a istoriei. Toată istoria lumii este istoria spiritului meu; în spirit, aceste două desfăşurări nu sunt „extrapuse" una faţă de cealaltă. Dacă mă confund cu totul şi mă transform în totul, nu înseamnă că mă extermin ca realitate. Aceasta înseamnă că nu primesc fiinţa, realitatea şi personalitatea decât acolo unde nimic nu-mi mai este exterior, străin, impenetrabil şi mort, decât acolo unde se realizează împărăţia iubirii.

Intrăm în era unei noi spiritualităţi care va duce la reintegirea cosmosului. Acestei epoci a creştinismului îi va corespunde o nouă formă de mistică. De acum înainte va fi imposibilă opunerea faţă de o viaţă superioară invocând păcatul naturii omeneşti, care trebuie depăşit cu totul. De acum încolo nu va mai fi loc în lume, pentru un creştinism exterior şi făcut din obiceiuri. Viaţă spirituală şi mistică constituie tocmai drumul care duce la biruirea păcatului.

Lumea pătrunde într-o epocă de alegere şi risipire catastrofică, în care o înălţare şi o intensitate a vieţii interioare vor fi pretinse de la toţi creştinii.

Creştinismul exterior se corupe; dar cel etern, interior şi mistic se împuterniceşte şi se intensifică. De asemeni însăşi Biserica, va trebui să-şi determine altfel atitudinea privind mistica şi viaţa spirituală lăuntrică. Doar în perioadele în care se afirmă cu încăpăţânare obiceiul, tradiţia exterioară, religia poate fi lipsită de mistică. Inevitabil o regăseşte când aceste obiceiuri şi tradiţii suferă comoţii sau catastrofe. Atunci, începe să domine tipul paracletic, chiar în mistică. Epoca unei noi spiritualităţi în creştinism, nu poate să fie decât o epocă în care manifestarea Sfântului Duh este fără precedent.

CAPITOLUL VIII

TEOSOFIA ŞI GNOZA

Adesea cuvintele iscă false asociaţii de idei care nu corespund sensului lor ontologic. Este ceea ce se întâmplă cu termenul „teosofie" care poate avea semnificaţii diferite. Mişcările „teosofice" contemporane le-au deformat şi ne fac să uităm existenţa unei adevărate teosofii creştine, a unei autentice înţelepciuni divine. Tradiţia teosofică străluceşte trecând prin întreaga istorie a creştinismului. Primul teosof creştin, în sensul cel mai profund al cuvântului, primul reprezentant al gnozei creştine, spre deosebire de pseudognostici, a fost Apostolul Pavel. De asemenea Clement al Alexandriei şi Origen au fost teosofi şi gnostici creştini. Lucrările Areopagitului şi mistica medievală, scrierile marelui Böhme, deşi cu unele abateri, deţin o autentică teosofie creştină de o cu totul altă calitate decât cea pretinsă de Steiner sau A. Besant. Se poate spune şi despre Baader şi Soloviov la fel într-o perioadă mai apropiată de a noastră. Cabala este teosofică şi a exercitat o considerabilă influenţă asupra misticii creştine. Heraclit şi Platon au fost marii teosofi ai lumii antice, care în epoca declinului ei, îl cunoscuseră încă pe Plotin. Au fost fiinţe, îndrăgostite, dacă se poate spune aşa, de înţelepciunea

divină. Teologia mistică, nescolastică, întotdeauna a fost teosofie, după cum este orice contemplare, în care se săvârşeşte sinteza filosofiei şi religiei.

Dar este evident că teosofia contemporană se deosebeşte de cea veche. Spiritul lui Blavatsky şi A. Besant diferă prea mult de cel al lui Heraclit şi Plotin, Origen şi Pseudo-Dionisie Areopagitul, de Meister Eckhart şi Jacob Böhme, de Baader şi Soloviov. Este cu totul altă întocmire, nu aparţin aceleiaşi familii. În scrierile teosofilor contemporani lipseşte pecetea inspiraţiei creatoare şi divine. Nu se manifestă nici un talent; sunt plictisitori; stilul lor e al manualelor de mineralogie şi geografie şi este aproape imposibil de citit. Elevii teosofiei moderne învaţă pe dinafară termenii acestei geografii şi sunt continuu obligaţi să cerceteze aceste Baedecker (editor de ghid turistic), pentru că riscă să confunde munţii şi râurile lumii spirituale. E uşor să te înşeli în succesiunea întrupărilor pământului, să confunzi Jupiter, Venus şi Mercur, căci este anevoios de tradus aceste transformări în limbajul viu al experienţei spirituale. Majoritatea teosofilor şi antroposofilor nu au clarviziunea personală. Nu percep din amintirea lumii, evoluţia cosmică, dar au recurs la o carte de Steiner, „Cronica akasică" , sau la alta, pe care o învaţă pe de rost. Astfel se creează o orientare de viaţă spirituală al cărei principiu de plecare chiar, este fals.

Teosofia abuzează de nume, pe care nu le poate susţine. De asemenea este cu totul dificil să găseşti pe Dumnezeu în teosofia lui Annie Besant şi să găseşti omul în antropozofia lui Rudolf Steiner. Deschideţi un oarecare număr dintre lucrările teosofice: veţi vedea că sunt tratate formarea şi evoluţia cosmosului, structura complexă a omului ce rezultă din această evoluţie, reîncarnarea; dar numele lui Dumnezeu nu-i deloc menţionat. Teosofia s-ar putea intitula pe

drept cuvânt cosmosofia, învăţătura relativă la compoziţia şi dezvoltarea cosmosului, pentru că nimic altceva nu recunoaşte şi prin aceasta este perfect monistă. Pentru ea nu există Dumnezeu, numai divinul, care constituie doar cosmosul cu multiplele lui planuri. Omul este desfiinţat în ea, este complet supus proceselor cosmice.

Teosofia contemporană poartă pecetea epocii contemporane în care s-a născut. Or aceasta a fost cea în care au triumfat naturalismul, evoluţionismul, raţionalismul şi materialismul. Mişcarea teosofică contemporană, inaugurată prin Blavatsky, a vrut să afirme dintr-o dată un naturalism şi un evoluţionism spiritual particular. Ea nu s-a ridicat contra obiceiurilor intelectuale ale omului sec. al XIX-lea, nu a pretins de la el nici un act de credinţă, nici o revoluţie spirituală. Lumea spirituală trebuie cucerită printr-o cale paşnică, printr-o evoluţie. Intelectualismul omului contemporan, întreaga lui mentalitate este împlinită şi dovedită. Cunoaşterea teosofică trebuie să fie contopită cu naturalismul, evoluţionismul, aproape cu materialismul ştiinţei contemporane.

Steiner este un discipol al lui Haeckel, pe care-l venerează ca maestru al său. Conştiinţa teosofică adoptă monismul cel mai comun, pe care gândirea filosofică mai rafinată l-a depăşit. Constatarea este frapantă: teosofia se uneşte cu cele mai simpliste mişcări filosofice şi le evită pe cele mai complexe şi mai profunde; imediat ea a împrumutat un caracter popular. Se adresează sufletelor contaminate de evoluţionism, pozitivism, naturalism adică de curente net inferioare conştiinţei filosofice contemporane, culturii spirituale din epoca noastră. Teosofii încearcă prin aceasta să justifice popularizarea literaturii lor. Se pot chiar auzi spusele antropozofilor, că Steiner, cel mai con-

siderabil dintre teosofi, a scris cărţile pentru extravaganţi, dar rezervă iniţiaţilor cuvintele profunde.

Totuşi, cu tot nivelul foarte coborât al literaturii teosofice populare, cu toată impostura amestecată în ea, teosofia nu trebuie tratată cu uşurinţă; trebuie recunoscut în ea un simptom important. Popularitatea ei crescândă este strâns legată de criza ştiinţei şi a creştinismului. Acest simptom denotă la omul modern o nelinişte profundă şi o întoarcere către lumea spirituală. De altfel, ştiinţa şi biserica oficială nu acordă suficientă importanţă teosofiei şi ocultismului care infestează. Lesne se explică popularitatea teosofiei în epoca noastră sincretistă. Teosofia alege prin evoluţie drumul cel mai uşor pentru a trece de la ateismul contemporan, de la materialism şi naturalism la recunoaşterea şi cunoaşterea lumilor spirituale. Teosofia duce omul dincolo de abisul care desparte cele două lumi. Predică perfecţiunea, dezvoltarea a noi organe de receptivitate, dar preceptele ei diferă radical de cele ale căii religioase sau mistice. Teosofia nu pretinde renunţarea la înţelepciunea acestui secol. Se conformează instinctelor omului mediu, ce ar voi, numai atingând lumea spirituală, să-şi extindă proprietăţile şi să-şi înmulţească bogăţiile. Niciodată nu poate satisface setea spirituală a popoarelor, căci acestea nu pot trăi decât printr-o credinţă religioasă. Cât priveşte autentica aristocraţie spirituală, de asemenea lipseşte în teosofia contemporană.

Teosofia populară se bazează pe contradicţia inerentă în tratarea exoterică a unui pretins esoterism. Preocuparea ei esenţială este arătarea esotericului. Nu trezeşte nici un sentiment de emoţie faţă de ultimele mistere. Esoterismul său oferă mai puţin un mister, ci doar un secret. Adevăratul esoterism nu se preface cu nimic şi nu ascunde nici o enigmă, afirmă misterul, care se descoperă la o mai mică

sau mai mare profunzime, după darul, nivelul spiritual atins. Deosebirea între exoteric şi esoteric există efectiv; este veşnică şi o aflăm menţionată chiar la Sf. Pavel. În acelaşi timp există o înţelegere mai profundă şi o înţelegere mai exterioară a creştinismului. Esotericul în creştinism coincide aproape cu mistica. Misticii creştini au fost adevăraţii esoterici. Dar contemplaţiile lor, inaccesibile creştinilor simpli, n-au nimic enigmatic. Pentru a le putea înţelege complet, trebuie să ai experienţa asemănătoare cu a lor. Pentru a percepe esoterismul din creştinism, trebuie să ai o conştiinţă îndreptată spre cealaltă lume, tainică, a misterului. Dar în teosofie şi în ocultism, care au pretenţii religioase, esoterismul îmbracă un caracter echivoc.

Diferenţa între exoteric şi esoteric este privită ca relativă. Esoterismul pretinde să păstreze adevărul secret şi misterul la adăpost de profanarea masselor, incapabile să le primească. Dar ce poate avea esoteric teosofia contemporană, înţelepciunea divină sau monismul naturalist?

Căreia dintre confesiunile predominante i se opune acest esoterism? Bisericii creştine, sau pozitivismului şi materialismului contemporan? Poate misterul stă în faptul că nu există Dumnezeu, ci numai cosmosul infinit? Cărţile teosofiei ne furnizează idei ca astfel să înţelegem esoterismul ei. În această privinţă Blavatsky şi Steiner se deosebesc radical de Jacob Böhme şi de Sf. Martin. În epoca politeismului păgân, monoteismul era esoteric; se apăra adevărul de mulţimea incapabilă să se ridice până la el. În epoca dominării creştinismului bisericii, monismul naturalist era esoteric. Dar ce rămâne de ştiut, e ce mai poate exista esoteric în epoca noastră tulbure şi confuză, lipsită de o unică credinţă, totală şi predominantă.

Teosofia pare să ascundă câte ceva cunoştiinţei bisericii şi cunoştiinţei materialiste. Dar când veţi pătrunde în sub-

solul esoterismului ei, întotdeauna va apare o formă spiritualistă, de naturalism, de evoluţionism sau de monism. Steiner este un monist de aceeaşi calitate cu Haeckel şi naturalizează misterele divine. Dar monismul lui se leagă unui dualism manicheian aparte.

Ce este adevărat în ocultism este că diferenţa între esoteric şi exoteric este funcţie a treptelor conştiinţei, de asemenea este corectă concepţia dinamică a conştiinţei, căci starea statică cu limite ce nu se pot atinge nu este decât temporară şi trecătoare. Suntem înconjuraţi de forţe nevăzute şi necunoscute şi receptivitatea conştiinţei noastre le este închisă doar pentru o vreme. Sfera ocultului şi magicienilor există; lumea este pătrunsă de acţiunea lor. Independent de judecata de valoare asupra acestor forţe, trebuie să le recunoaştem. Ştiinţa pozitivă recunoaşte din ce în ce mai mult existenţa „metapsihicii" [1]. Dar ocultismul ştiinţific are puţine lucruri comune cu pretenţiile religioase ale ocultismului şi teosofiei.

II.

În concepţia lor despre om, creştinismul şi teosofia se deosebesc profund şi radical una de cealaltă. Nu există nici o asemănare între antropologia creştină şi antropologia teosofiei populare. Este absolut necesar de urmărit, până la ultimele lor consecinţe, conflictul dintre aceste două concepţii ale destinului omenesc. Creştinismul în sensul cel mai autentic al cuvântului este antropocentric şi antroposofic. După el, omul este treapta supremă a fiinţei, este

1 A se vedea cartea lui Charles Richet: *Traité de métapsychique* în care sunt recunoscute ca existente toate manifestările oculte, se înţelege şi materializarea.

superior ierarhiei îngereşti. Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat într-un om, nu într-un înger. Omul este din eternitate şi moşteneşte eternitatea; este creat după imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu, nu se naşte şi nu se resoarbe în evoluţia cosmică; nu este rezultatul acestei evoluţii, nu este copilul naturii, nici al procesului ce se săvârşeşte în ea. Omul este „copilul lui Dumnezeu" . Speţa umană nu poate fi depăşită de o rasă nouă, de cea a supraomului, de un înger sau demon. Nici o evoluţie nu poate transforma o ierarhie în alta. Planul divin privind omul nu poate fi modificat, ci doar realizat sau nimicit. Omul moşteneşte viaţa divină eternă; se află înrădăcinat chiar în profunzimea vieţii divine, prin Hristos, Dumnezeu-Om. Omul se poate statornici în contact imediat cu Dumnezeu şi nici o evoluţie cosmică nu-i poate despărţi. Dacă este ceva esoteric în creştinism, cu siguranţă nu este noţiunea că omul este un rezultat al evoluţiei cosmice, că poate fi depăşit de ea, că un nou eon universal va fi sub semnul unei rase noi supraumane, ci cu adevărat ideea că omul este mai mult decât o simplă creatură, că a doua Ipostază a Treimii, este Omul născut în eternitate.

Cabala avea o teosofie, o antropozofie şi un esoterism autentice. Acest esoterism este străin teosofiei moderne; oricare ar fi formele şi nuanţele sale, ea are propriul esoterism favorabil omului în istorie şi defavorabil în eternitate. Concepţia creştină despre om este ierarhică şi nu evoluţionistă. Omul nu este o parte fracţională şi trecătoare a cosmosului, o treaptă a evoluţiei sale, îi este superior, este independent de infinitul lui şi în principiu îl cuprinde în întregime.

Conştiinţa teosofică, cu toate că admite subordonările cosmice este complet evoluţionistă; pentru ea orice treaptă ierarhică se poate transforma într-o altă treaptă. Curentele

predominante ale teosofiei reneagă radical ideea creştină despre om. După ele, omul nu există dintotdeauna şi nu moşteneşte eternitatea. Cosmosul este etern; dar omul nu este decât temporar şi trecător, nu corespunde decât unui singur eon din evoluţia cosmică. În cele precedente nu a existat şi nu va exista nici în perioadele ulterioare. Omul este copleşit de infra şi supra lumi. Nu îşi are rădăcina decât în timp şi nu în eternitate, în cosmos şi nu în Dumnezeu.

Conştiinţa teosofică este monistă, monofizită; nu recunoaşte decât o singură natură: cosmosul divin impersonal. Omul este rezultatul şi instrumentul evoluţiei, se uneşte şi se descompune în procesul ei. Este o entitate compusă din trei corpuri (corp fizic, corp eteric şi corp astral) şi „eul" spiritual impersonal. Omul nu este decât o sinteză temporară a forţelor cosmice. Structura lui aminteşte de ouăle Învierii care se îmbucă unele în altele; nu poartă un sâmbure spiritual solid şi dacă are unul, nu este uman, este impersonal şi cosmic. Antropozofia, a cărei denumire totuşi provine de la cuvântul „om" , presupune că un singur eon universal se află sub semnul omului, iar acest semn va fi depăşit. Această perioadă cosmică este într-un fel, „Anthropos" descompus, din ale cărui fragmente se compune lumea acestui eon. Dar această aparentă exagerare a valorii omului nu motivează însemnătatea lui absolută şi eternă. Aici nu este decât un joc al forţelor cosmice. Epocile următoare nu se vor afla sub semnul său; un alt gen se va forma, care nu va fi omenesc. Există o ierarhie de duhuri superioare omului şi care îl dirijează[1]. Între Dumnezeu şi om se găseşte o gradaţie complexă de îngeri şi demoni, care fac imposibilă comuniunea imediată. Dar, mai mult, nici Dumnezeu nu există; nu există decât o ierarhie cosmică

1 Vezi R. Steiner: *Die Geistige Führung des Menschen und der Menschheit.*

divinizată. Teosofia restabileşte din nou antica demonolatrie şi omul rămâne sub jugul geniilor răului.

Eliberarea creştină a spiritului omenesc este eliminată şi asistăm la o revenire la vechiul gnosticism semi-creştin, semi-păgân. Omul se întunecă şi va dispare, imaginea lui se tulbură în ierarhiile şi evoluţiile cosmice, în infinita succesiune a eonilor. Teosofia şi antropozofia, oricare ar fi varietatea lor, negând personalitatea, în numele comunismului cosmic, luptă împotriva acestui principiu. Ele complică problema prin faptul că nu ţin cont de deosebirea existentă între personalitate şi individualitate. Pentru conştiinţa creştină, personalitatea este o categorie spirituală, în timp ce individualitatea este o categorie biologică. Pentru teosofi, ca şi pentru şcoala filosofică a lui E. Hartmann, personalitatea nu este în realitate decât rezultatul închiderii spiritului în materie, în corpul fizic şi din acest motiv, trebuie să fie depăşită de o evoluţie ulterioară. Doctrina teosofică a reîncarnării, luată din India, distruge complet fiinţa. Sinteza temporală a forţelor cosmice, a fragmentelor planetare ale evoluţiilor, se descompune în părţi constituante şi o nouă sinteză, o nouă coeziune se formează. Dar unitatea şi întregirea personalităţii, unicitatea sa au dispărut.

Teosofii au dreptate când indică structura complexă a omului, prezenţa în el a suprapunerilor cosmice. De asemenea au dreptate când refuză să vadă în omul natural un substrat intangibil şi neclintit al personalităţii. Personalitatea este ideea ce o are Dumnezeu despre om, iar destinul lui etern este indisolubil legat acestei idei divine unice. Imaginea sa rămâne în Dumnezeu şi nu în lumea de aici, în substanţialitatea naturală. Dar pentru teosofi există între fiinţa divină şi fiinţa umană, o infinită evoluţie de lumi

spirituale. În realitate această evoluţie infinită constituie tocmai fiinţa divină.

Experienţa mistică a comuniunii cu Dumnezeu pentru ei este considerată ca irealizabilă. Teosofia este silită să nege că imaginea umană întregită şi unică se află în Dumnezeu, că ea este ideea divină; întotdeauna o consideră ca rezultatul complexelor procese ce se desfăşoară în lume. Conştiinţa teosofică sau antropozofică neagă omul atât ca plan divin, cât şi ca nume etern. Prin aceasta se apropie de comunism. Teosofia populară este un naturalism transferat lumilor spirituale, un monism naturalist de tip Haeckel. De aceea îşi permite Steiner să afirme că Haeckel a corijat şi perfecţionat pe Böhme. Dar dacă la acesta din urmă găsim o doctrină creştină a omului, a Primului Adam, la Steiner care era discipolul lui Haeckel nu se află nici o urmă. Schuré pretinde că omul provine dintr-o fiinţă semi-peşte, semi-şarpe. Vedem că nu are nici o legătură cu creştinismul acest gen de antropogeneză. Evoluţionismul naturalist al teosofilor este opus doctrinei platoniciene ce tratează despre idei, genuri, despre ierarhia fiinţei. Teosofia este antiierarhică, cum de altfel e tot evoluţionismul, nu admite ca o specie să fi putut exista etern şi că trebuie să existe pentru eternitate. De asemenea neagă şi pe cea a omului. Aici este un darwinism spiritual. Pentru conştiinţa creştină ierarhică omul nu provine din animal şi nu poate evolua în supraom. El poate decade, după cum se poate descoperi şi înălţa, dar va rămâne om, chiar în Împărăţia lui Dumnezeu.[1]

1 Deosebirea între teosofia Dnei Blavatsky sau a Anniei Besant şi antropologia lui Steiner, încăpăţânat exagerate şi de o parte şi de cealaltă, nu este esenţială pentru caracteristica principiilor lor fundamentale; dar Steiner este mai interesant.

Noi am şi demonstrat cum variază antropologia noastră după caracterul hristologiei noastre. Atitudinea noastră faţă de om este determinată de atitudinea noastră faţă de Hristos. Omul nu atinge o absolută conştiinţă de el însuşi decât prin Hristos Dumnezeu-Om. Hristologia teosofică este în aşa fel elaborată încât inevitabil ajunge la negarea omului; sau teosofia se găseşte pe tărâmul pre-creştin al conştiinţei hinduse, care nu vede în Iisus Hristos decât un iniţiat printre alţii, sau creează o hristologie naturalistă şi vede în Hristos o impulsie cosmică. Dar toate formele teosofiei despart, în aceeaşi măsură pe Iisus de Hristos şi neagă Dumnezeul-omenesc. Dna Blavatsky nu putea suporta creştinismul şi considera brahmanismul ca o formă de conştiinţă religioasă superioară lui. Teosofia modernă tinde să se adapteze creştinismului.[1] A existat în brahmanism un adevăr religios pre-creştin, de care este lipsită actuala teosofie. Steiner îşi consideră teosofia ca fiind creştină; recunoaşte că a început o nouă epocă universală cu venirea lui Hristos şi este chiar în stare să califice drept reacţionară teosofia orientală. Cu toate acestea hristologia sa îmbracă un caracter naturalist şi evoluţionist care înrâureşte antropologia lui.

Omul este un ansamblu, compus din fragmentele evoluţiilor planetare; el şi pământul nu sunt decât etapele acestei evoluţii cosmice. Omul se reîncarnează, pierzând astfel imaginea sa, substratul personalităţii sale; chiar şi pământul este supus acestor peregrinări; entitatea unică şi întreagă, sâmburele ontologic lipseşte din tot şi de pretutindeni. Personalitatea se adună şi se descompune, reapărând în alte personalităţi. Întreaga omenire trece printr-un proces analog, reîncarnându-se într-un gen care

1 Putem găsi în cartea Anniei Besant, *Le christianisme ésotérique*, o serie întreagă de adevăruri proprii interpretării mistice a creştinismului. Cu toate acestea cartea este mai puţin anticreştină decât altele.

nu mai este omenesc. În om există un corp fizic ce corespunde mineralelor, un corp eteric ce corespunde plantelor, un corp astral ce corespunde animalelor şi un „Eu" spiritual care-l înrudeşte cu Dumnezeu.[1] Toate aceste părţi constituante se risipesc şi atunci personalitatea dispare. „Eul" spiritual nu constituie în el însuşi personalitatea; acesta nu se formează decât cu unirea corpului fizic, eteric şi astral, ca sinteză evolutivă, trecătoare şi trecând prin elementele apte să se unească şi să se risipească. Iisus şi Hristos sunt deosebiţi şi nu se unesc decât în momentul Botezului, dar chiar imaginea lui Iisus se împarte, căci, după Steiner, există doi copii Iisus. Hristos ca Logos, ca agent cosmic se reîncarnează din Zoroastru în Iisus.

Hristologia lui Steiner este o reconstituire originală şi modernizată a vechilor erezii pe de o parte din maniheism, pe de alta din nestorianism, pentru care cele două naturi în Hristos vor rămâne deosebite. Steiner neagă misterul umanităţii divine în Hristos, Imaginea Sa integrală. Hristos nu este o Personalitate, ci o impulsie, un agent cosmic. Pentru alţi teosofi Iisus Hristos a făcut parte din acelaşi plan cu Buddha, Zoroastru şi alţi mari iniţiaţi. Teosofia şi antropozofia nu-L văd pe Hristos în Dumnezeu, în Treimea Divină, ci în natură, în procesul cosmic. Infinitul cosmic risipeşte imaginea lui Iisus, dar o risipeşte şi pe a omului care împărtăşeşte destinul Său.

Aceasta este conştiinţa cosmosofică, ce-şi arogă fără a avea dreptul, numele de teosofie şi antropozofie. Această conştiinţă nu vrea să cunoască nici pe Dumnezeu, nici omul, nici personalitatea, ci cosmicul impersonal identic cu divinul impersonal. Nu există limite ierarhice, frontiere, distanţe şi în consecinţă nu există întregirea vreunei fiinţe;

1 Conform Steiner: *Die Geheimwissenschaft im Umrisse.*

totul se confundă, totul este în tot şi totul trece în tot. Aici regăsim antica conştiinţă hindusă, ce apasă conştiinţa teosofică. Adevărul misticii, cel al unităţii, al profunzimii lumii spirituale, aici este naturalizat şi vulgarizat.

Teosofia e obligată să nege valoarea eternă a sufletului individual; ea nu poate recunoaşte însemnătatea eternă a numelui omenesc. Ea nu primeşte revelaţia creştină a personalităţii, rămâne într-o perioadă pre-creştină; şi chiar Steiner care vorbeşte cu plăcere despre impulsiunea lui Hristos, de epoca universală de sub semnul Său, ignoră această revelaţie. Creştinismul este personalist; pentru el orice fiinţă constituie o personalitate unică şi concretă. Teosofia şi antropozofia sunt anti-personaliste. Doctrina antropozofică despre „eul" spiritual nu este o doctrină a personalităţii. Acest „ego" este cu totul impersonal, se uneşte unor corpuri ce fac parte din alte planuri şi apoi se despart. Personalitatea umană nu este decât o coeziune trecătoare. Propriu teosofiei este un colectivism original; într-un fel susţine un comunism anti-ierarhic al fiinţei. Imaginea umană este întunecată şi împărţită prin răul lumilor infinite. De aceea conştiinţa teosofică ignoră misterul iubirii creştine, aşa cum îl ignoră şi religia şi filosofia hindusă.

Misterul iubirii este misterul personalităţii, pătrunderea în unica identitate, ce nu se poate reînnoi prin alt om, este viziunea imaginii sale în Dumnezeu. Numai subiectul îndrăgostit poate contempla faţa iubitului. Întotdeauna imaginea umană este deformată şi mascată pentru cel care nu iubeşte. Doar prin iubire, putem vedea frumuseţea chipului omenesc. Iubirea nu este confirmarea identităţii, descoperirea unuia şi aceluiaşi principiu în mine şi în celălalt, *tat twam asi* - după cum afirmă conştiinţa religioasă a Indiei. Dacă „eu" şi „tu" nu suntem decât unul, atunci iubirea pentru tine nu este decât iubire faţă de mine. Nu mai există

unul şi celălalt. Subiectul îndrăgostit şi iubirea sa întotdeauna implică pe celălalt, presupune ieşirea din sine către acest altul, misterul unirii a două fiinţe ce se bucură de o realitate distinctă şi independentă. Imaginea eternă şi absolută a iubirii ne este dată in Treimea Divină şi nu poate fi obţinută în monoteismul şi panteismul abstract. Teosofia neagă şi „eul" şi „tu-ul" . Or întotdeauna iubirea este o legătură de la personalitate la personalitate. Dacă nu există personalitate, nu poate fi iubire. Nemurirea, învierea, eternitatea personalităţii sunt revendicarea iubirii, afirmarea fiinţei iubite în Dumnezeu, adică în eternitate.

Este evident, că pentru conştiinţa teosofică, ce susţine agregarea şi disoluţia cosmică a personalităţii, caracterul ei compus şi efemer, personalitatea nu se poate bucura de eternitate. Personalitatea, iubirea şi nemurirea sunt unite în experienţa spirituală şi legate nedespărţit. Iubirea deţine un sens etern, dacă este orientată spre fiinţa eternă şi dacă susţine această eternitate din toată energia. Misterul unicităţii, a ceea ce nu se va mai repeta este străin şi de neconceput pentru teosofie, după cum la fel este şi pentru conştiinţa religioasă a Indiei. Teosofia consideră că totul se reproduce, că totul este multiplu. Hristos s-a întrupat în multe rânduri. Omul şi pământul sunt supuse acestor repetate peregrinări. În istorie nu există eveniment unic, care dacă ar exista i-ar da un sens unic acesteia. Sensul şi individualitatea istoriei sunt totuşi legate acestei unicităţi a evenimentelor ei, şi mai întâi, venirii unice a lui Hristos. Întreaga viaţă spirituală şi concretă se bazează chiar pe această unicitate. Conştiinţa hindusă pre-creştină, - ca şi teosofia, - nu vede personalitatea şi nu înţelege istoria, fără îndoială, tocmai pentru că neagă acest fapt esenţial. Teosofia refuză să vadă sfârşitul, eternitatea divină, ce dă sens la tot ce este unic şi personal. Negarea sfârşitului divin, al rezul-

tatului final este intim legată de negarea misterului absolut. Misterul ne cufundă în absolutul divin. Negarea acestui mister ne cufundă în infinitul procesului universal. Aici totul este cu siguranţă legat; personalitatea, unicitatea, eternitatea şi misterul. Afirmarea misterului nu este agnosticism. În cunoaştere, este posibilă o mişcare infinită către profunzime. Dar orice gnoză ajunge la mister, ceea ce înseamnă că orice gnoză vine la Dumnezeu. Or Dumnezeu este un mister, în care orice lucru îşi are sfârşitul.

Gnoza teosofică niciodată nu ajunge la Dumnezeu; este cufundată complet în lume, în evoluţia cosmică. Sau lumea cu adevărat îşi are sfârşitul în Dumnezeu, sau cu adevărat lumea este infinită. Dacă îşi are ţinta finală în Dumnezeu, atunci soluţia finală este acoperită în mister, ce trebuie privit cu o reculegere religioasă. Dacă lumea este infinită, atunci nu există nici soluţie, nici mister final, nici veneraţie religioasă. Teosofia aşa cum o aflăm exprimată în literatura ei populară, afirmă infinitul lumii, nu-L socoteşte pe Dumnezeu ca final al ei, ignoră misterul, nu cunoaşte decât secretul. Dar când se întredeschide acest secret, nu vedem decât evoluţiile lumilor infinite, decât divinizarea lumii. Nu există nici personalitatea omului, nici personalitatea lui Dumnezeu, ci doar o divinitate cosmică impersonală şi neutră. Gnoza teosofică refuză să înţeleagă antinomia conştiinţei religioase, ea stabileşte o continuitate evolutivă. Creştinismul este mai întâi istoric, eliberează din jugul covârşitor al infinitului cosmic cunoaşterea de Dumnezeu şi de om, susţine existenţa unei origini unice, nu subiect al repetărilor, pe care se bazează istoria, ceea ce o diferenţiază de natură.

Teosofia nu cunoaşte misterul libertăţii. Nu se află ca temei al lumii. De aceea nu înţelege răul; îl consideră exclusiv prin unghiul evoluţionismului. Steiner, la începutul

activităţii sale a scris Filosofia libertăţii. Dar în această carte nu este nici o libertate, sau mai curând cea de care este vorba e rodul necesităţii. Omul ajunge la libertate ca urmare a evoluţiei, dar nu provine din ea. Steiner nu cunoaşte libertatea iniţială. Se simte în aceste lucrări influenţa exercitată de Haeckel şi Max Stirner. De altfel nici o carte teosofică nu menţionează această libertate iniţială, spiritul omenesc este înlănţuit în evoluţia cosmică; se eliberează în ea, dar aceasta demonstrează tocmai că libertatea nu este decât rezultatul acestei evoluţii. Omul nu este creat după imaginea şi asemănarea divină şi de aceea libertatea ca principiu iniţial şi etern al fiinţei, nu îi aparţine.

Omul este copilul procesului universal; necesitatea este continuu forţa lui propulsivă. Este adevărat, Steiner afirmă că omul trebuie să fie liber şi că va fi. Dar aceasta este doar un scurt moment în procesul cosmic, pentru că omul este condamnat să dispară. Nu a existat întotdeauna şi nu va exista întotdeauna, va fi înlocuit de ierarhii superioare; în locul lui va fi un eon nou. Cu această concepţie despre fiinţă, al cărei „eu" spiritual impersonal nu este decât unul din elementele constitutive, întrebarea e de ce avea nevoie omul de libertate.

Prin faptul că teosofia neagă libertatea, e obligată să nege şi răul. A mai adoptat punctul de vedere evoluţionist, căruia îi adaugă un anumit maniheism. Dacă nu există libertate, nu mai există răul. Teosofii oscilează între monismul evoluţionist şi naturalist şi dualismul maniheian. Dar monismul şi dualismul sunt la fel de incapabile, nu numai să rezolve problema răului, dar să o şi pună. Într-adevăr şi dualismul concepe răul din punct de vedere naturalist, pentru că nu vede în el decât o sferă particulară, independentă de fiinţă, decât o natură rea şi inferioară. Interpretarea spirituală a răului, întotdeauna este legată de

libertate. Răul îşi are sursa din libertate, nu din natură, de aceea este iraţional. Acesta este punctul de vedere al creştinismului. Din contră, teosofia face să deriveze răul din evoluţia cosmică şi admite că poate fi învins prin ea. Problema răului, ca şi cea a omului şi a lui Dumnezeu ne scoate din limitele catafatice ale infinitului cosmic. În definitiv, nu există nici libertate, nici rău, nici om, nici Dumnezeu, ci numai un proces cosmic, o infinită alternanţă de eoni, o asociere şi descompunere de planuri universale. Există o infinitate în putere, dar nu o infinitate actuală, o infinitate cosmică, dar nu o infinitate divină, nu o eternitate.

III.

Distincţia fundamentală între creştinism şi teosofie stă în faptul că unul este religia harului, pe când cealaltă ignoră harul. Concepţia teosofică despre lume poartă amprenta legii, nu a harului. Calea ce o predică teosofia şi care este urmată de teosofi, este exclusiv cea care merge de jos în sus. Omul natural face eforturi supraomeneşti ca să atingă lumile spirituale; urcă treptele unei scări întunecate. Dar nici o rază nu vine să lumineze de sus acest drum croit în obscuritate. Omul porneşte spre lumină prin impasuri tenebroase, fără să primească nici un sprijin.

Destinul omenesc este condus de lege şi nu de har. Acest naturalism atinge chiar adâncimea vieţii spirituale şi divine. Justiţia se confundă cu această lege naturalistă, cu legea naturii spirituale. Karma este tocmai una din aceste legi ale destinului omenesc, căreia omul nu-i poate scăpa, trebuind să răscumpere prin infinitele reîncarnări în viitor, consecinţele infinitelor încarnări din trecut. Trecutul se întinde la infinit spre viitor, este de neînvins. Pe de o parte,

Karma este legea naturală a evoluţiei spirituale, care arată că destinul omenesc este condus de lege şi nu beneficiază de har; şi pe de altă parte, este legea dreptăţii, recompensa meritată, recolta a ceea ce a semănat, răscumpărarea a ce a fost comis. Pentru gândirea teosofică, legea naturală şi legea morală se confundă.

Puteţi aprecia lumina sinistră şi nedescurcatul întuneric al acestor transmigrări şi evoluţii; totuşi chiar doctrina teosofică este fondată pe ipoteza optimistă care admite în evoluţia naturală a lumilor spirituale, manifestarea unei legi echitabile, triumful unei dreptăţi cosmice şi divine. Teosofia nu vede incursiunea răului, liber şi iraţional din viaţa universală; şi nici nu trăieşte nevoia de a fi eliberată prin har. Totul se câştigă prin muncă, nimic nu este acordat prin graţie. Harul este gratuit, iar pentru teosofie este de neînţeles şi de neadmis. Justiţia karmică, subordonând omul evoluţiei cosmice naturale, neagă şi supraabundenţa creatoare. Natura umană nu este chemată la creaţie, ci la dezvoltare, la evoluţie, la răscumpărarea trecutului prin viitor.

Creştinismul se distinge radical în toate acestea de teosofie, pentru că este religia harului supraabundent şi gratuit. În misterul mântuirii, legea şi dreptatea karmică a destinului omenesc sunt depăşite.

Creştinismul este religia iubirii; triumfă peste legea naturii şi peste legea justiţiei. Omul care s-a împărtăşit misterului Mântuirii, care L-a primit pe Hristos într-însul şi care participă la naşterea lui Hristos, nu mai poate fi supus legii karmice, nu mai poate fi constrâns să răscumpere trecutul, să-l depăşească prin infinite pribegiri, printr-un proces îndelungat al justiţiei conform legii. Tâlharul pe Cruce, care şi-a păstrat autenticitatea sincerităţii spontane a fiinţei, a recurs la Hristos, nu mai este subordonat legii şi dreptăţii karmice; ajunge imediat la ţinta căii spirituale, pe care nu

trebuia s-o ajungă, după legea evoluţiei şi a justiţiei, decât parcurgând o serie nesfârşită de încarnări. El care a trăit o viaţă de păcate şi de crime, va fi cu Hristos în Paradis, în sânul Părintelui Ceresc.

Din punct de vedere teosofic soarta tâlharului evanghelic este de neînţeles, deşi teosofia arată uneori posibilitatea micşorării karmei. În destinul tâlharului această lege este desfiinţată. Cea mai profundă însuşire a creştinismului constă în această suprimare a karmei, în biruinţa purtată de har asupra destinului omenesc supus legii. Creştinismul sustrage omul puterii timpului şi proceselor trecătoare, în timp ce teosofia le menţine. Nu există carte teosofică în care să se poată găsi, nu numai rezolvarea problemei relativ la timp şi eternitate, dar chiar poziţia sa. Teosofia pare să cunoască infinitul fără să cunoască eternitatea. Omul rămâne despărţit de Dumnezeu prin infinitul proceselor cosmice, nu se poate împărtăşi imediat din eternitate, din viaţa divină, rămâne înlănţuit vieţii cosmice.

Biserica creştină aşază omul în faţa lui Dumnezeu şi-i eliberează calea ce duce la comuniunea cu El. Această cale se deschide mai întâi prin rugăciune. În această experienţă, omul stă înaintea lui Dumnezeu fără intermedierea ierarhiilor şi evoluţiilor, iese din timp ca să intre în eternitate, părăseşte viaţa lumească ca să pătrundă în viaţa divină. Experienţa comuniunii cu Dumnezeu, stabilită prin rugăciune, nu este dovedită de conştiinţa teosofică. Pentru ea, rugăciunea, câştigă un cu totul alt sens, nu este decât una dintre formele meditaţiei.

Subordonând omul evoluţiei cosmice, respingând lumina absolută primită din eternitate, teosofia face de neînţeles, sensul Logosului vieţii universale şi omeneşti. Sensul nu provine din evoluţie, evoluţia implică un sens ce planează deasupra fiecărui proces temporal şi îl precede.

Lumina trebuie să fie la începutul şi nu la sfârşitul drumului, pentru că trebuie să ilumineze calea pe care o va parcurge omul. Teosofia duce omul pe o cale a evoluţiei cosmice, al cărei sens este inexplicabil, care rămâne obscur şi căruia nu i se cunoaşte finalul. Dacă lumina nu este decât la capătul infinitei evoluţii, nu luminează calea şi nu-i poate lămuri sensul. Astfel omul se găseşte ca instrument al agenţilor cosmici, care îi rămân necunoscuţi. Logosul, fiind El însuşi unul dintre aceşti agenţi, nu domină procesul cosmic şi omul nu are nici o posibilitate de a comunica cu El. Dar sensul nu se dobândeşte decât din eternitate, nu se poate primi din infinit, unde orice sens pare micşorat. Omului i se refuză punctul de sprijin din eternitate, îşi are rădăcina doar în timpul nesfârşit. Lipsa harului în teosofie ne face neînţeles sensul lumii şi sensul vieţii umane. În numele a ce, în numele cui, trebuie să parcurgă omul calea evoluţiei sale? Adevărat vorbind, teosofia ignoră revelaţia şi aceasta determină toate particularităţile sale.

Creştinismul este mai puţin optimist, pentru că recunoaşte principiul iraţional al răului din lume şi pentru că nu presupune ca legea evoluţiei spirituale să fie neapărat bună. Dar este infinit mai luminos decât teosofia, pentru că el reprezintă credinţa în vestea cea mai nouă a eliberării de rău şi a venirii Împărăţiei lui Dumnezeu. Noţiunea acestei Împărăţii nu are nici un rol în doctrina teosofică. Nu este abordată eshatologia, căci karma, evoluţiile şi infinitele încercări şi chiar contopirea cu divinitatea impersonală nu oferă nici o rezolvare sfârşitului destinului omenesc. Pentru conştiinţa teosofică, pare a nu se fi săvârşit izbăvirea, sau cel puţin, nu-i se acordă mai multă importanţă decât gândirii hinduse, cu toate că teosofii se găsesc într-o epocă creştină a vieţii omenirii. Lumea rămâne pentru ei lume; rămâne încorsetată în magie, în suficienţa sa. Concepţia lor despre

lume este magică şi nu mistică. Teosofia este în lumea creştină o revenire a principiilor spirituale precreştine, dar cum ea este un sincretism, absoarbe anumite elemente din creştinism, deformând inevitabil noţiunile creştine despre om, libertate şi har. Evident teosofii consideră ca inexactă o asemenea interpretare a doctrinei lor. Vor încerca să dovedească ideea că teosofia ne învaţă despre o antică înţelepciune divină, anterioară întregii evoluţii a lumii noastre, că este ştiinţa marilor iniţiaţi, care conduc toată această evoluţie. Aceste explicaţii îmi sunt cunoscute dinainte, dar nu vor putea să mă facă să admit că în acest mod se descoperă omului sensul evoluţiei universale şi că astfel se sfinţeşte calea lui pentru eternitate. Relaţia lor, privind înţelepciunea antică şi marii iniţiaţi este o relaţie autoritară, căreia doar ei îi deţin secretul.

IV.

Curentele teosofice şi ocultiste care devin din ce în ce mai populare, ridică problema gnozei pentru gândirea creştină. În aceasta constă semnificaţia lor pozitivă. Însuşi creştinismul, sau mai exact omenirea creştină, este răspunzătoare de popularitatea lor. Teosofia ademeneşte cu negarea chinurilor eterne din infern, pe care conştiinţa omului contemporan refuză să le accepte. Mai cucereşte prin încercarea de a rezolva problema originii, a dezvoltării şi a destinului sufletului, problemă ce nu are rezolvare admisibilă în conştiinţa Bisericii. Mai cucereşte prin împăcarea credinţei şi a cunoaşterii, a religiei şi ştiinţei.

Cei care cred că problema gnozei poate fi rezolvată de teologia oficială nu aprofundează chestiunea. În conştiinţa Bisericii persistă un puternic agnosticism, consecinţă a

luptei contra gnosticismului. Convingerea că gnoza autorizată este aşezată şi cristalizată în teologia ortodoxă a Bisericii, că orice altă gnoză este interzisă şi eretică, predomină oficial în lumea creştină. Totuşi teologia prin natura şi metodele ei nu este o gnoză. În ea sunt cunoscute dinainte rezultatele, care nu sunt obţinute prin procesul cunoaşterii şi teologia are menirea doar să le susţină şi să le explice. În teologie doctrina despre cosmos nu este dezvăluită deloc şi doctrina despre om nu apare decât dintr-o manieră unilaterală. Întotdeauna cosmologia a îmbrăcat un caracter de contrabandă în creştinism. Doctrina despre Înţelepciune (*Sophia*) a fost una din încercări cu scopul de a umple această lipsă. Este curios de constatat că toate doctrinele cosmologice în teologia şi filosofia creştină au trezit întotdeauna o anumită neîncredere. Cunoaşterea teologică oficială a acordat întâietate pozitivismului ştiinţific şi doctrinei mecaniciste despre natură, în lipsa vreunei gnoze cosmologice. Din frica de a diviniza lumea, s-a preferat ateizarea ei.

În creştinismul modern s-au stabilit o înţelegere, un echilibru relativ, o pace între religie şi ştiinţă. Conştiinţa creştină, predominantă epocii noastre, acuză pierderea sensului cosmosului şi a facultăţii contemplării lui. Lumea medievală, ca şi lumea antică, întrevedea cosmosul, sistemul ierarhic al naturii. Omul modern a pierdut această facultate a contemplării, pentru el natura s-a transformat într-un obiect supus cunoaşterii ştiinţelor matematice şi fizice şi reacţiei practice a tehnicii.

Conştiinţa Bisericii pierde din ce în ce mai mult, în epoca noastră, caracterul său comunitar. Biserica începe să se înfăţişeze ca o adunare de credincioşi, ca o instituţie; se începe interpretarea dogmelor dintr-un punct de vedere moralist, nu se înţelege din sacramente decât aspectul lor

psihologic şi social, uitând elementul lor cosmic. În conştiinţa Bisericii, nominalismul biruie din realism.

A dispărut realitatea cosmosului şi concentrarea este exclusiv pe realităţile vieţii psihice şi sociale.

Se evaluează religia din punct de vedere practic, ca o forţă socială şi organizatoare. A dispărut din teologie doctrina care înfăţişează Biserica ca trup mistic al lui Hristos, ca trup cosmic şi nu numai corp social. În creştinism şi în conştiinţa Bisericii, pătrunde un spirit de pozitivism. Acest pozitivism teologic de un ordin foarte special este lipsit de întreg sensul mistic al vieţii. Este destul de curios de constatat că pozitivismul privitor la concepţia despre natură a pătruns de mult timp în creştinism şi s-a născut chiar pe acest tărâm.

Opera Sf. Vasile cel Mare, care este o interpretare a cărţii Genezei, este un exemplu sui-generis al acestui pozitivism. Este un tratat naturalist, care pentru nivelul ştiinţific al acelui timp, ar putea fi comparat cu cel al lui Haeckel. Pozitivismul şi naturalismul acestei lucrări se vădesc în mod deosebit dacă le apropiem de *Mysterium Magnum* a lui Böhme care conţine interpretarea genezei. La Sf. Vasile găsim o fizică descriptivă, la Böhme o gnoză cosmologică. Dar această gnoză nu este recunoscută de conştiinţa Bisericii, care-şi apără doctrinele sale. Ocultiştii au dreptate să afirme că în creştinism şi în ştiinţa modernă s-a pierdut cunoaşterea antică. Cum înţelege gândirea creştină legătura între gnosticism şi agnosticism?

N-au fost puse în lumină până azi, ultimele consecinţe, ale controversei între gnosticism şi agnosticism. Teologia oficială predominantă respinge cele două sisteme şi încearcă să se afirme în sfera intermediară. Dar este imposibil să se menţină mult timp în această zonă mijlocie. Gândirea dogmatică a Bisericii este elaborată din lupta cu

gnosticismul. Prin acest fapt, au fost predeterminate atâtea lucruri. Într-un anumit sens, antignosticismul devine agnosticism. Cunoaşterea misterelor vieţii cosmice a fost interzisă. Munca dogmatică a Învăţaţilor Bisericii şi a Conciliilor Ecumenice n-a fost o gnoză, s-au elaborat formule în vederea unei experienţe religioase normative şi această elaborare s-a îndeplinit prin respingerea doctrinelor greşite. Gândirea Bisericii a făcut o asociere între gnoză şi deformarea experienţei religioase.

Biserica creştină şi-a ales mai întâi ca misiune să sustragă omul din puterea naturii, să-l elibereze din puterea elementelor şi demonilor. Agnosticismul Bisericii a apărat spiritul uman de elementele naturale, de acest infinit cosmic ameninţând să-l asimileze. Aici este o luptă săvârşită pentru om, pentru imaginea lui, pentru libertatea duhului lui. Iată de ce nu trebuie dispreţuit agnosticismul Bisericii, nici nu trebuie criticat cu uşurinţă, trebuie doar să i se înţeleagă sensul. Gândirea Bisericii acceptă prea lesne concepţia mecanicistă despre natură, pozitivismul ştiinţific, neacceptând gnosticismul, cosmologia gnostică. Se teme de puterea magiei asupra sufletului omenesc şi vrea să-i elibereze spiritul.

Vechii gnostici erau, în multe privinţe, gânditori remarcabili. Fără nici o îndoială, învăţaţii Bisericii au fost în privinţa lor intransigenţi şi adesea au fost chiar radicali cu ideile lor.[1] Valentin a fost un om genial; o putem constata chiar prin lucrarea prea redusă a Sf. Irineu. Dar la gnostici, a căror atitudine faţă de cosmos a rămas păgână, omul nu a fost eliberat din puterea duhurilor şi demonilor, a rămas vrăjit în magie. Într-adevăr, gnosticii nu au fost eretici creştini, ei erau iniţiaţi păgâni, absorbind într-o manieră sincretică elemente ale înţelepciunii creştine. Dar nu şi-au

1 Conform E. de Faye: *Gnostiques et gnosticisme*.

însuşit niciodată misterul fundamental al creştinismului, cel al mântuirii omului, al transfigurării naturii inferioare în natura superioară. În realitate au o concepţie statică despre lume, nu înţeleg dinamismul creştin. La ei se pot găsi rudimentele evoluţionismului; ei vorbesc de epoci şi perioade istorice. Aceste noţiuni prezintă un oarecare interes dar sunt depărtate de dinamismul creştin, care predică transsubstanţializarea, transfigurarea naturii inferioare. Pentru gnostici, imaginea lui Dumnezeu şi imaginea omului se întunecă şi se risipesc în procesele cosmice. Cosmosul cu structura ierarhică extrem de complexă, cu infiniţi eoni, nu a strivit numai omul, L-a strivit şi pe Dumnezeu.

În numele lui Dumnezeu şi în numele omului se va ridica gândirea Bisericii, împotriva acestei forme de gnosticism, ea va refuza să lase omul să devină pradă puterilor cosmice. Descătuşarea spirituală de puterea acestor forţe, iată care a fost lucrarea semnificativă a conştiinţei Bisericii. Pentru înţelegerea misterului transfigurării inferiorului în superior, trebuie sustras omul legii cosmice. De altfel, până când omul nu se va dezrobi spiritual de elementul natural, până când nu va uni natura sa spirituală cu Dumnezeu, conştiinţa Bisericii a stabilit limite pătrunderii gnostice în misterele vieţii cosmice. Gnosticismul a exaltat orgoliul oamenilor „pneumatici" şi superioara îngâmfare asupra oamenilor „psihici" şi a celor „trupeşti" ; dar nu a putut găsi calea sfinţirii sufletului şi trupului, a transfigurării lor şi a cuprinderii lor în duh.

Consecinţa agnosticismului Bisericii, în istoria intelectuală a omenirii, a apărut în dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii, în mecanizarea naturii. Creştinismul a eliberat în om puteri care apoi s-au ridicat împotriva lui. Aşa este destinul tragic al fiinţei omeneşti. Şi până acum, oamenii, care sunt

cuprinşi în Biserică, au acordat predilecţie mecanicii şi tehnicii pozitiviste, care după ei, nu prezintă un pericol mai mare pentru creştinism, decât cosmologia gnostică, ce li se pare rivală. Dar, în principiu nu este obligatorie unirea creştinismului cu concepţia mecanicistă despre natură.

Este nedreaptă concluzia că creştinismul nu admite gnoza, că nu îngăduie cunoaşterea misterelor cosmice. Conştiinţa dogmatică a Bisericii nu pretinde aceasta. Clement al Alexandriei, Origen, Sf. Grigorie de Nyssa şi Sf. Maxim Mărturisitorul au fost gnostici creştini. Deci este posibilă gnoza creştină. Creştinismul nu poate admite o revenire la concepţia păgână despre natură, la demonolatrie, la stăpânirea magiei asupra duhului omenesc, la sfărâmarea imaginii omeneşti de către duhurile elementelor.

Este spus: „Fiţi înţelepţi (prudenţi) ca şerpii şi curaţi ca porumbeii" . Prin aceasta, este afirmată înţelepciunea şarpelui, gnoza. Dar această înţelepciune se potriveşte curăţeniei inimii. Creştinismul neagă faptul că omul ar putea veni la Dumnezeu şi la misterele divine prin calea unei neîncetate evoluţii a gândirii; el afirmă că pe calea cunoaşterii divine, omul îndură o zguduire spirituală ce modifică şi conştiinţa şi gândirea sa, iar credinţa este şi ea influenţată în privinţa nădejdii celor nevăzute. În această experienţă se întredeschide posibilitatea cunoaşterii. Credinţa nu reneagă gnoza ci îi netezeşte calea prin experienţa spirituală. Pentru noi, ortodocşii, această problemă se pune cu totul altfel decât pentru conştiinţa catolică. Aceasta afirmă că Dumnezeu poate fi cunoscut nu numai prin revelaţie, dar şi prin puterile naturale ale raţiunii omeneşti. Această noţiune constituie piatra de unghi a sistemului thomist. Există aici un raţionalism care refuză să admită că în orice cunoaştere despre Dumnezeu ar fi o antinomie pentru raţiune. Conciliul Vaticanului va ana-

temiza pe oricine va afirma că Dumnezeu, singurul şi adevărat, Creatorul şi Stăpânul nostru, nu poate fi cunoscut prin cele create, prin lumina naturală a raţiunii omeneşti. Această sentinţă, care cenzurează fideismul şi condamnă gânditori catolici ca Pascal şi Joseph de Maistre, susţine în conştiinţa Bisericii un naturalism raţionalist, un mod de a gândi despre Dumnezeu în categorii raţionale. Teologia naturală este obligatoriu recunoscută.

Problema se pune diferit pentru conştiinţa ortodoxă: ea nu cunoaşte ca obligatorie doctrina raţionalistă, asemenea thomismului. Acest naturalism raţionalist este rodul agnosticismului şi este îndreptat împotriva oricărei gnoze. Nu se pot cunoaşte Dumnezeu şi misterul vieţii divine; dar în natură, în creaţie, se pot dobândi probele existenţei divine pe o cale raţională şi naturalistă. Se stabileşte pace între revelaţie şi cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu, între religie şi ştiinţă. Această împăcare între ordinele supranaturale şi naturale nu lărgeşte, ci din contră restrânge domeniul gnozei; rezultă din lipsa de credinţă în posibilitatea iluminării raţiunii, în posibilitatea cunoaşterii prin Duh, a unei cunoaşteri teandrice. Dar dacă este posibilă o gnoză creştină, ea nu poate fi decât o cunoaştere spirituală, mistică, şi nu naturală, nici raţională.

Truda gândirii a fost mai puţin intensă în Orientul ortodox decât în Occidentul catolic. Gândirea ortodoxă nu a elaborat o doctrină precisă, şi totuşi Răsăritul este mai gnostic decât Occidentul, crede mai mult în posibilitatea unei gnoze mistice, gnoză care adesea este considerată în Occident ca erezie. Învăţaţii Bisericii Răsăritene sunt mai gnostici decât cei occidentali. De altfel gnoza creştină se poate dezvolta mai lesne pe tărâmul spiritual al ortodoxiei, decât pe cel al catolicismului; o mărturisesc, mişcările ruseşti religi-

oase şi filosofice. Agnosticismul creştin, care subzistă şi se afirmă deplin în raţionalismul catolic, a fost justificat.

Dar într-o zi va trebui să dispară din creştinism, pentru că va deveni periculos. De fapt acest agnosticism creştin este un pragmatism de necunoaştere. Trebuie limitată receptivitatea omului, spre a nu fi asurzit, nici orbit, de fulgerele şi lumina cosmică. Noi suntem protejaţi prin insensibilitatea noastră, prin lipsa receptivităţii, împotriva a tot ce este periculos pentru noi, şi pentru că spiritual nu suntem dospiţi. Lipsa cunoaşterii poate fi o apărare la fel ca şi cunoaşterea. Dacă am putea vedea şi cunoaşte în lume tot ce nu vedem şi nu cunoaştem, nu am suporta şi am fi împrăştiaţi de elementele lumii. Clarvederea este periculoasă, nu poate fi accesibilă decât pentru puţini, pentru că implică o remarcabilă pregătire spirituală. Omul nu ar putea îndura viziunea-aurei ce înconjoară fiinţele.

Dar poate veni o vreme, în care necunoaşterea va fi mai periculoasă, decât receptivitatea sensibilă. Sensul pragmatic al necunoaşterii îşi poate pierde valoarea; şi atunci intră în drepturile lui pragmatismul cunoaşterii. Este utilă cunoaşterea ca protecţie contra puterilor ostile din lume. Nu numai cunoaşterea mecanică a naturii, înarmaţi de tehnică ne este într-adevăr indispensabilă, ci cunoaşterea vieţii interioare din cosmos, a structurii lumii. Omul trebuie să fie pentru ea fortificat spiritual, trebuie să obţină înţelepciunea lui Hristos, nu acea inteligenţă la care consimte Conciliul Vaticanului, care este raţională şi naturală, ci o inteligenţă iluminată. Atunci, nu va mai risca omul să fie sfărâmat de elementele cosmice, nu va mai fi expus pericolului să cadă în puterea demonilor. Gnoza creştină se bazează pe dobândirea înţelepciunii lui Hristos, pe cunoaşterea teandrică în Hristos şi prin Hristos. Pseudognoza nu se poate birui decât aşezând adevărata gnoză,

cea a lui Hristos; aceasta ne învaţă misticii creştini. A venit timpul când ştiinţa nu mai poate rămâne neutră; sau va fi cu adevărat creştină, sau va fi o magie neagră.

Găsim în teosofie anumite adevăruri şi elemente de cunoaştere antică. Teosofia este legată de ocultism; aceasta nu este o tendinţă contemporană, ea îşi are izvoarele într-o foarte veche tradiţie, ce se continuă prin întreaga istorie a spiritului omenesc. Ştiinţele oculte nu sunt decât şarlatanism. Sfera ocultului, magia ca forţă reală, există în lumea naturală. Aceste puteri secrete, ce încă nu au fost studiate de ştiinţă, se află şi în om şi în cosmos. În cursul ultimelor decade, ştiinţa contemporană s-a orientat progresiv către studiul acestor fenomene oculte, ce se manifestă în om şi în natură. S-a lărgit puţin câte puţin sfera subconştientului cunoscută oamenilor antichităţii, dar care părea a se fi închis omenirii de azi. Ştiinţa începe să accepte în cercetările ei manifestări magice, care mult timp au fost considerate ca superstiţii dăinuite şi ca imposturi. E destul timp de când Du Prel, reprezentant al ocultismului ştiinţific, a susţinut că în mod inevitabil ştiinţa trebuie să se întoarcă la adevărurile ei magice, că magia este ştiinţa fizică, necunoscută.[1] Fenomene ca telepatia, clarvederea, magnetismul animal, somnambulismul, materializarea etc., devin obiectele unei analize ştiinţifice. Ştiinţa este obligată să recunoască anumite fapte pe care mai înainte le-a negat. În Anglia, Societatea Cercetărilor Psihice se consacră studiului acestor fapte, şi numeroase descoperiri în acest domeniu s-au făcut de către psihiatri şi neuropatologi.[2]

Opinia, care a predominat oficial şi a stabilit limite absolute cunoaşterii determinând dinainte ce nu se poate şti în experienţă, nu mai este admisibilă, pentru că trebuie să-i

1 A se vedea cartea lui Du Prel: *Die Magie als Naturwissenschaft*, în care el afirmă cu fermitate că ştiinţa s-a născut din magie.

2 În mod special prin şcoala lui Freud, a lui Coué şi a lui Baudoin.

înţelegem caracterul superstiţios şi dogmatic. La ora actuală, recunoaştem câmpul nelimitat al experienţei şi nu mai credem în interdicţiile empirismului raţionalist. Artificial ne-am sustras receptivităţii oricăror fenomene oculte ale naturii, ce le percepeam în timpurile trecute, atunci când conştiinţa nu era oprimată de limitări raţionaliste. Ştiinţa se vede obligată oricât i-ar părea de necrezut, să ducă orizontul spre infinit şi să studieze toate fenomenele, oculte şi miraculoase. Natura universului şi natura omului sunt infinit mai bogate în forţe, decât le-ar fi conceput cunoaşterea ştiinţifică din epoca „luminilor" . Sfera subconştientului face parte definitiv din cercetările ştiinţifice şi constituie o sursă nesecată. Toată puterea creatoare a omenirii se ridică din subconştient. Dezvoltarea ştiinţei în această direcţie, confirmă tradiţia ocultă. Magia primitivă nu s-a cristalizat definitiv în ştiinţă, pe care de altfel a şi creat-o; ea de altfel are propria linie de dezvoltare. Nu există doar magia sălbaticilor, există şi o magie a oamenilor civilizaţi. Această cale a rămas paralelă cu dezvoltarea ştiinţei. Dar vine timpul când aceste paralele se întâlnesc într-un punct comun şi în care ştiinţa ajunsă la perfecţiune, se uneşte iar cu magia. Acum asistăm la acest proces. Simptomul este popularitatea curentelor oculte.

Ocultismul, ca lărgire a sferei relative a cunoaşterii lumii şi omului, este conciliabil în principiu cu creştinismul, care nu i se opune mai mult decât se opune ştiinţei. Ocultismul cu creştinismul, nu sunt în contradicţie mai mult decât sunt fizica şi psihologia. Dar conştiinţa creştină se loveşte de el şi provoacă o reacţie vie de fiecare dată când pretinde să se substituie religiei. Ca religie, ocultismul este la antipodul creştinismului. La fel se poate spune de spiritism, care poate fi un studiu ştiinţific sau o pseudo-religie ca la A. Kardec. În conştiinţa creştină, ocultismul pseudo-religios face

loc acelor obiecţii ce odinioară au provocat învăţătura gnosticilor. Cunoaşterea noastră despre Dumnezeu, hristologia şi concepţia noastră despre misiunea omului, nu pot rezulta din ştiinţele oculte. Acestea fac cercetări asupra forţelor ascunse ale naturii, dar nu pot rezolva ultimele probleme ale fiinţei. Noi vedem din contemplaţiile teosofice ale vieţii cosmice, latura periculoasă a ocultismului ce depăşeşte limitele lui.

Teosofia studiază anatomia omului şi a cosmosului, disecă tot ce posedă perfecta unitate organică, contemplă starea cadaverică a lumii. Nu este o contemplare sau o cunoaştere vie. Viaţa se stinge la contactul teosofilor şi ocultiştilor care pretind cunoaşterea ultimului mister. Ei zăresc particulele fiinţei, dar nu le este dat să vadă întregul ei. Teosofia pretinde a fi o foarte vastă sinteză; dar în realitate este analitică: face autopsia ţesuturilor vii din corpul universal şi purcede la formarea lor, iar aceasta corespunde extremului schematism al doctrinei teosofice. În schemele ei, ce trebuie memorate, există ascunse miasme. Teosofia ne oferă rămăşiţele pământeşti în care totul este disecat în părţile constitutive. Cât priveşte misterul unirii acestor părţi într-un corp viu, într-un organism întreg, ea îl ignoră. Teosofia nu este o sinteză a religiei, filosofiei şi ştiinţei, ci dimpotrivă, un amestec confuz în care nu se mai găseşte nici religie, nici filosofie, nici ştiinţă adevărată.

Ocultismul trebuie trecut complet domeniului ştiinţei, ale cărei cercetări le lărgeşte. Dar în nici un fel religia nu-i poate fi subordonată. Autentica gnoză creştină implică un temei religios pozitiv, îşi are forţa în descoperirile lumii spirituale, efectiv uneşte religia, filosofia şi ştiinţa, fără să subordoneze credinţa unei pseudo-ştiinţe.

Conştiinţa personalităţii poate şi trebuie să fie dezvoltată, iar acestei deschideri îi va corespunde o nouă interpretare a naturii, care nu va mai fi înţeleasă într- un mod static. Dar afirmarea unei conştiinţe cosmice prezintă şi ea unele pericole. Emanciparea personalităţii, ce-i permite atingerea imensului cosmos, poate duce la pierderea limitelor, sau la absorbţia în infinitul cosmic. Or, conştiinţa creştină nu poate admite decât o gnoză cosmică, în care natura personalităţii va rămâne în mod cert, în care nu va fi nici tulburată, nici risipită prin acest infinit. Pentru conştiinţa creştină problema gnozei, e cu tăiş dublu. Interzicerea gnozei acordă supremaţie pseudo-gnozei, creează doctrina teosofică, în care adevărurile împrăştiate sunt sintetizate artificial. Trebuie deci, falsei teosofii să i se opună autentica teosofie creştină.

V.

Ocultismul e justificat când nu vede în natură un mecanism, ci o ierarhie de spirite; după cum are corecte raţiuni când neagă unicitatea, izolarea şi stagnarea eonului nostru universal. Nu numai gândirea pozitivistă, dar chiar cea a Bisericii identifică oarecum universul, creaţie care cuprinde şi eonul lumii noastre. Nu există limite precise care-l separă de cel dinainte, de cel care îl va urma şi de ceea ce se află dincolo de el.

În zorii vieţii universale, natura era mai puţin materializată, mai puţin condensată decât este în evoluţia eonului nostru. Tradiţiile oculte ne vorbesc de această incandescenţă a lumii, închid adevăruri uitate de cunoaşterea noastră religioasă şi ştiinţifică. La începutul vieţii noastre universale, conştiinţa omului era somnolentă; acestei stări

îi corespunde absenţa limitelor precise între lumea noastră şi celelalte. Sub acest aspect chiar Cronica akasică conţine elemente de adevăr. Întărirea naturii materiale nu este ultimul adevăr. În conştiinţa creştină, concepţia materialistă despre natură va suferi inevitabil o criză. Omul se şi teme la ora actuală de mecanismul mumifiat. Ocultismul se rătăceşte în contemplarea naturii vii, animate, dar problema care o pune este justă.

Filosofii şi teosofii Renaşterii au abordat mai bine misterele naturii decât contemporanii. Böhme consideră că viaţa cosmosului se desfăşoară în categoriile binelui şi răului, ale păcatului şi mântuirii, ale tenebrelor şi luminii, adică în categoriile vieţii spirituale; Paracelsus, bogat în idei profunde, a şi parcurs această cale, şi adesea vom putea recurge la ea. Teosofia şi cosmologia lor sunt infinit superioare celor ale lui A. Besant şi Steiner. Cosmosul nu se poate concepe decât ca un organism viu. Trebuie văzut duhul în natură şi natura în duh. Trebuie înţeles în subiectiv-obiectivul, în spiritual-naturalul, în antropologie cosmicul. Întotdeauna cosmologia a fost fondată pe viziunea identităţii interioare a spiritului şi a naturii, adică, pe o concepţie despre natură ce-o înfăţişează ca fenomen al spiritului.

Doctrina sofiologică a gândirii religioase ruse este una din aceste tentative, având ca scop să restituie creştinismului conştiinţa cosmică, de a aşeza în Hristos un loc cosmologiei şi cosmosofiei. Are o valoare simptomatică căci se străduie să depăşească pozitivismul Bisericii. Aici aflăm una din expresiile platonismului creştin, pătrunderea în cugetarea Bisericii a lumii ideilor, doctrina relativă la sufletul universal, a realismului platonician ce-l putem opune degenerării nominaliste din creştinism. Trebuie recunoscut că în formele sale oficiale şi predominante, conştiinţa Bisericii nu crede în realitatea cosmosului, că ea

înfăţişează lumea sub unghiul pozitivismului, adoptând o interpretare moralistă a creştinismului. Natura cosmică a Bisericii este cu totul innaccesibilă acestei conştiinţe, care nu întrevede decât deschiderea ei socială. Dar doctrina sofiologică îmbracă un altfel de caracter, încât problema cosmosului ameninţă să absoarbă definitiv problema omului; libertatea şi activitatea lui creatoare au dispărut. Totuşi, în vremea noastră, problema religioasă capitală este cea a omului, şi nu cea a Sofiei sau a cosmosului. Sofiologia trebuie legată de problema antropologică. În acest sens, Böhme este un mare precursor. Pentru conştiinţa noastră are mai multă valoare decât Platon. Doctrina sa este, de asemenea, mai puţin panteistă decât aceea a adepţilor sofiologiei ruse. Să ne amintim aici pe scurt ce s-a spus despre această doctrină a lui Böhme şi să încercăm să tragem concluziile noastre.

Sofia este Fecioara omului, Virginitatea lui[1]. Omul este androgin când rămâne în el Fecioara lui, când este virgin, curat, întreg. Căderea omului-androgin înseamnă pentru el pierderea Fecioarei, care urcă iar la cer, în vreme ce pe pământ a apărut femeia ce răscumpără păcatul său în maternitate. Natura feminină atrage şi cucereşte etern principiul masculin lipsit de întregire, aspiră la unirea cu el, fără să obţină vreodată bucuria. Omul cade în puterea elementului sexual, se supune necesităţii naturale. Mai mult, pierderea Fecioriei marchează pentru el pierderea libertăţii; căci întregirea, curăţenia constituie libertatea. Lumea naturală nu este virgină, nu o stăpâneşte elementul feminin înţelept. Dar Fecioara cerească pătrunde iar în această lume naturală, sub forma Fecioarei Maria şi din ea se naşte în Duh generaţia Noului Adam, în care virginitatea înţeleaptă şi maternitatea sfântă trebuie să învingă

1 Doctrina Sofiei lui Böhme este cuprinsă în principalele sale lucrări.

feminitatea cea rea. Veneraţia „Sofiei" a Fecioarei cereşti se uneşte cu veneraţia Maicii lui Dumnezeu. Din ea se naşte Dumnezeu-Om prin care, pentru prima dată în istoria lumii naturale, a apărut virginitatea absolută, întregirea absolută, adică starea androgină a naturii omeneşti.

Sufletul universal este feminin, este decăzut, dar în el, ca şi în sufletul omenesc, este posibilă restabilirea virginităţii. Fecioara Maria a venit ca principiu virginal al sufletului universal. Cunoaşterea acestui principiu este cosmosofia, în întregirea eternei sale frumuseţi. „Sofia" este Frumuseţea. Frumuseţea este Fecioara Cerească. Iluminarea şi transfigurarea lumii naturale create sunt manifestarea Frumuseţii. Şi când arta, în sensul cel mai larg al cuvântului pătrunde frumuseţea cosmosului, percepe dincolo de urâţenia lumii naturale, virginitatea lumii, ideea divină care o priveşte. Dar înţelepciunea omului este legată de virginitatea lui. Doctrina sofiologică rusă pare să nege că omul este în centrul lumii, că infinitul este în el; dovedindu-ne astfel că ea nu este o doctrină virilă pentru că supune spiritul masculin sufletului feminin.

Trebuie să revenim cu lămuriri noi la sentimentul cosmosului. Datoria gnozei creştine constă în stabilirea unui echilibru ideal între teosofie, cosmosofie şi antropozofie, deoarece în conştiinţa umană coexistă mistica, ocultismul şi religia. Mistica este comuniunea directă cu Dumnezeu, contemplarea lui Dumnezeu şi unirea cu El. Ocultismul este unirea cu puterile secrete ale cosmosului, de altfel este însăşi dezvoltarea cosmică. Religia este atitudinea organizată a omenirii faţă de Dumnezeu, calea ierarhică şi normativă de comuniune cu El. Unul dintre cei mai cunoscuţi gnostici, Böhme, a ştiut să unească momentele mistice, oculte şi religioase; cu unele diferenţe, se apropie cel mai mult de autentica gnoză creştină. Esoterismul şi exoteris-

mul nu se exclud unul pe celălalt; exoterismul trebuie înţeles din profunzimea esoterismului.

Teosofia este un sincretism religios. Apar asemenea mişcări în epocile de căutări şi de crize spirituale. Fragmente de cunoaşteri antice şi tradiţii oculte se amestecă în conştiinţa modernă, cu naturalismul şi raţionalismul contemporan. Ceea ce şochează cel mai mult în teosofie şi antropozofie este suficienţa lor, pretenţia unei cunoaşteri ce nu o au, pretenţia unei atitudini cu totul aparte faţă de scrierile lor, certitudinea cu care afirmă că ne-iniţiaţii nu pot înţelege deschiderea învăţăturii lor. Nu este creştină atitudinea spirituală a teosofilor; este amprenta orgoliului. Teosofia cucereşte prin ideea internaţionalistă a oamenilor şi popoarelor, pe care nu reuşeşte s-o realizeze. Totuşi curentele de acest gen întotdeauna sunt precursoarele unei puternice lumini spirituale.

CAPITOLUL IX

DEZVOLTAREA SPIRITUALĂ ŞI PROBLEMA ESHATOLOGICĂ

I.

Este dificil de tratat din principiu chiar, unele probleme, căci există asociaţii de idei care ne îndepărtează de situaţia exactă a problemei. Oamenii sunt foarte puţin liberi în gândirea lor; aceasta e deformată de emotivitatea lor, de aceea gândirea religioasă refuză să pună şi să examineze imparţial problema dezvoltării spirituale, pentru că însăşi ideea unei „dezvoltări" prin asociere evocă ideile teoriei evoluţioniste şi ale teoriei progresului mai ales în sec. al XIX-lea. Teoriile evoluţiei şi progresului ne-au închis ideea dezvoltării creatoare a duhului. Introducerea principiului dezvoltării în viaţa religioasă este calificată drept „modernism" , se consideră ca o adaptare la evoluţionismul nereligios contemporan. Or este indispensabil de stabilit următorul punct: se poate respinge teoria evoluţiei, dar este imposibil de negat chiar faptul dezvoltării din lume; de asemenea este necesar de stabilit o distincţie între dezvoltarea spiritului şi evoluţia naturii. Pe bună dreptate, criticăm teoria progresului în care vedem o pseudo-religie ce tinde să se substituie religiei creştine[1].

1 Am criticat radical teoria progresului în cartea mea: *Le sens de l'histoire*.

Dar este necesar de amintit că ideea progresului religios este de origine creştină, că ea nu este decât laicizarea şi deformarea ideii mesianice, a căutării şi aşteptării creştine a Împărăţiei lui Dumnezeu. Ideea progresului este o idee religioasă teologică, care implică un sens şi un scop absolut istoriei. Înfăţişată sub unghiul pozitivismului, această idee în realitate, este lipsită de orice interes şi prezintă o cunoscută contradicţie. Pozitivismul nu poate vorbi decât de o evoluţie fără scop şi sens. Căci progresul implică valori spirituale, care ridicându-se peste el, îi determină sensul. Aici este un adevăr elementar şi de mult timp stabilit. Dar noi nu ne dăm suficient seama de faptul că ideea progresului, adică a mişcării, a procesului istoric către un scop absolut şi suprem, nu este posibilă decât graţie creştinismului, că ea nu s-ar fi putut naşte în conştiinţa elenică.

Istoria se îndreaptă spre un eveniment central şi absolut prin importanţa sa: venirea lui Hristos. Şi de la Hristos se îndreaptă mai departe spre evenimentul final care trebuie să încheie istoria universală; a doua venire a Mântuitorului. Iată ce determină viaţa epocilor în istoria universală şi ce determină progresul spiritual. Astfel se construieşte dinamismul spiritual interior al istoriei. Aceasta nu este numai o evoluţie exterioară lipsită de sens, adică o împărţire a elementelor lumii în care nu se manifestă nici o valoare absolută; în istoria universală există un dinamism al sensului, există Logosul, care determină mişcarea interioară. Creştinismul este mesianic şi eshatologic, adică dinamic şi progresiv în sensul spiritual, în cel mai profund sens al cuvântului. Este o mişcare spre un sfârşit, în care totul se va arăta rezolvat. Nu este o evoluţie în sensul actual al cuvântului, nu este supus dezvoltării determinate de necesitatea naturală. Creştinismul nu a apărut ca un adevăr static şi

neclintit, ce s-a dat într-o formă definitivă: s-a ivit ca un adevăr dinamic şi ca o irezistibilă desfăşurare. Nu s-a înţeles de la început cine a fost Hristos, învăţătura dogmatică a Bisericii nu a fost revelată imediat; Liturghia nu s-a creat dintr-odată şi alcătuirea Bisericii nu s-a instituit de la început. Chiar Biserica lui Hristos este rezultatul unei dezvoltări, a evoluat plecând de la ideea eshatologică de la început a Împărăţiei lui Dumnezeu; a cunoscut trepte, perioade în dezvoltarea şi înflorirea ei. Acest adevăr trebuie considerat ca certitudine; iar certitudinile lui nu sunt zdruncinate.

Revelaţia creştină închide nenumărate bogăţii virtuale şi ele se pot răspândi în istorie, se pot actualiza în lume. Fiecare cuvânt al Evangheliei nu este decât o sămânţă, nu este decât germenele latent într-un infinit proces de dezvoltare. Dacă în trecut creştinismul a fost dinamic în cel mai înalt grad, la fel poate fi şi în viitor. Oprirea dinamismului arată o slăbire, o dormitare spirituală. O dezvoltare dogmatică poate şi trebuie să se producă în Biserică, Soloviov şi cardinalul Newmann au avut meritul să insiste în mod special în această privinţă. Dacă nu sunt rezolvate toate problemele, creştinismul nu este desăvârşit şi nu se va desăvârşi înaintea sfârşitului timpurilor; împlinirea lui corespunde venirii Împărăţiei lui Dumnezeu. Dar când căutăm această Împărăţie a lui Dumnezeu, când ne îndreptăm către ea, ne găsim într-o stare de creştere, nu într-o stare statică. Existenţa unei ortodoxii sau a unui catolicism static este o închipuire şi o autosugestie, nu-i altceva decât obiectivarea şi „absolutizarea" curentelor şi perioadelor temporare din Biserică.

Când nu-şi propune misiunea creatoare, se dovedeşte o decadenţă spirituală, o sleire şi stingere a duhului. Toţi oamenii eminamente activi din lumea creştină au fost „mo-

dernişti" la vremea lor. Aceasta nu înseamnă deloc că s-au acomodat spiritului timpului lor, al gândirii secolului, ci că şi-au pus şi au căutat să rezolve problemele creatoare ale epocii lor, mai ales ale creştinismului. Sf. Thoma d'Aquino în timpul său a fost un modernist, după cum la fel a fost Sf. Atanasie cel Mare. Modernismul[1] în creştinism, adică acordul cu epoca spirituală dată, este legat întotdeauna profunzimii şi nu superficialităţii timpurilor, întotdeauna leagă viitorul cu trecutul. Însăşi ideea dezvoltării sau progresului este interdependentă de existenţa perioadelor religioase, treptelor revelaţiei. Chiar deosebirea între Vechiul şi Noul Testament, între păgânism şi creştinism, stabileşte perioade, demonstrează că există o dezvoltare spirituală. Ideea gnostică despre eoni este ea însăşi fecundă în sine şi face posibilă filosofia istoriei. Venirea lui Hristos împarte în două perioade fundamentale istoria universală, în doi eoni cosmici, care fiecare la rândul lui poate fi supus diverselor subdiviziuni. Or chiar faptul acesta, ca fenomen originar al procesului universal, implică existenţa unei dezvoltări spirituale, al unui proces dinamic în istorie. Interpretarea statică a lumii face de neînţeles şi imposibilă venirea lui Hristos, care este un fapt cosmogonic, este efectul concepţiei statice a structurii conştiinţei.

„Statismul" ontologic sau metafizic, justificat de teologie, provine din afirmarea ca eternă şi neclintită a conştiinţei dintr-o perioadă dată. Dar natura vieţii spirituale este inaccesibilă unei asemenea conştiinţe, pentru că ea este mişcare, dinamism şi dezvoltare nu în sensul exterior şi evoluţionist al unei noi repartiţii de elemente externe, ci în sensul interior, spiritual şi creator. Nu există ordin universal neclintit, stabilit pentru eternitate, cum îşi imagi-

1 Eu întrebuinţez cuvântul «modernism» nu în sensul specific al modernismului catolic, ale cărui motive îmi sunt străine, ci în sensul unei posibilităţi de inovare (înnoire).

nează înţelegerea statică. Fiinţa este viaţă şi duh. Duhul este foc, flacăra vieţii cuprinde şi se mişcă veşnic. Concepţia statică îşi reprezintă lumea ca un vulcan stins.

Dar creaţia lumii nu este desăvârşită, omul cooperează activ cu ea şi nu doar simţind consecinţele sub forma dezvoltării. Conştiinţa biblică, cea a Vechii Alianţe, nu a văzut decât o parte din creaţia lumii; dar prin limitarea ei a luat-o ca totalitate, considerând-o ca desăvârşită. Această cosmogonie s-a transmis şi creştinismului, ca prejudecată.

Conştiinţa biblică cosmogonică nu este capabilă să conţină misterul libertăţii; nu vede dezvoltarea creatoare, ea îşi reprezintă lumea ca un mister desăvârşit, ca o ordine neclintită.

O dezvoltare creatoare în lume este posibilă pentru că există o sursă abisală a libertăţii, ţâşnind dintr-o inefabilă profunzime, ea este de asemenea inevitabilă pentru că omul poartă în el imaginea Creatorului, a libertăţii sale şi a forţei sale creatoare. Se produce o deschidere creatoare din ceea ce se află ca stare a puterii în profunzimea libertăţii, în profunzimea spiritului. Dezvoltarea implică existenţa în putere. Este o dezvoltare de cu totul alt ordin, decât cea profesată de Darwin, Spencer sau Haeckel, nu este o evoluţie naturalistă, este o dezvoltare provenind din spirit. Dezvoltarea născută din libertate nu are nimic comun cu cea iscată din necesitate, pentru că nu este determinată, este un act creator. Dezvoltarea nu este decât o expresie exterioară a ceea ce se împlineşte lăuntric; or aici se produce o deschidere şi o desfăşurare creatoare provenind din libertate. Nu există nici o lege universală de dezvoltare sau progres. Teoria optimistă relativă la neîncetata dezvoltare şi la progresul universal este o teorie cu totul naturalistă şi nu spirituală, care nu se poate împăca cu libertatea spiritului omenesc, cu libertatea creatoare. În lume acţionează o

libertate dinaintea lumii, o putere neraţională, şi de aceea nu numai binele dar şi răul se dezvoltă. Triumful binelui, al principiului divin, nu este o mişcare gradată în lume, continuă şi ascendentă. Binele este opera libertăţii şi nu a necesităţii. Elemente, principii, organisme, luate izolat se dezvoltă şi progresează, dar dezvoltarea şi progresul nu constituie legea obligatorie a vieţii universale.

Teoriile evoluţiei şi progresului, ce au predominat în sec. al XIX-lea, au simplificat problema şi au interpretat-o într-un spirit de optimism naturalist. Acest optimism a nesocotit complet legătura ce uneşte adevărata evoluţie în libertate de forţa creatoare, el se rupe de autenticele izvoare ale dezvoltării spirituale. Evoluţionismul nu cunoaşte subiectul evoluţiei şi prin acest fapt neagă ceea ce evoluează. Este static, trece în trecut treptele ierarhice ale stării naturale contemporane, aşezându-le într-o ordine cronologică; nu înţelege misterul genezei. Sălbaticul, ca şi animalul sau planta, este contemporanul nostru. În zorii vieţii universale totul era infinit mai misterios, totul era diferit.

Vârstele umanităţii, epocile spiritului omenesc în istorie, nu implică neapărat o ameliorare spirituală ordonată, realizarea progresivă a Împărăţiei lui Dumnezeu în lume. Chiar trecerea de la lumea precreştină la cea creştină nu constituie încă o ameliorare morală; nu înseamnă că oamenii au învins răul şi că s-au apropiat treptat de Împărăţia lui Dumnezeu. Anunţă venirea unei vârste noi spirituale a omului, descoperirea de noi forţe spirituale, o nouă luptă dintre bine şi rău, venirea unui nou bine, dar şi al unui nou rău. Oamenii antichităţii erau mai paşnici, mai echilibraţi, mai supuşi destinului decât cei ai lumii creştine, care au pierdut măsura, armonia, frumuseţea formelor clasice cunoscute de greci. S-au descoperit şi au progresat multe lucruri, dar altele au căzut în uitare şi au regresat.

S-au pierdut unele cunoştinţe antice şi paralel s-au descoperit altele noi, necunoscute celor din vechime. Un mare număr de însuşiri de care se bucurau oamenii antichităţii, par să fi dispărut pentru totdeauna. Omul timpurilor noi pare mai puţin răbdător, mai puţin viril, mai temător decât erau oamenii epocilor anterioare. Aici există un proces foarte complex şi nu-l putem privi ca o creştere treptată a pozitivului şi dispariţia negativului.

Dezvoltarea spirituală a omului şi omenirii se face trecând prin contradicţii şi opoziţii. Este un proces tragic ce nu cunoaşte nici teoria evoluţiei, nici cea a progresului. Dincolo de dezvoltarea spirituală se află libertatea şi ea complică infinit acest proces. Nu vedem decât latura exterioară, superficială a evoluţiei, dar ceea ce se împlineşte în profunzimea vieţii spirituale este un proces creator în care libertatea este orientată şi spre bine şi rău, şi spre Dumnezeu şi Satan. Putem judeca această complexitate prin procesul dezvoltării istoriei moderne, prin viaţa creştinismului. În profunzime se produc schimbări, încep epoci noi, există o dezvoltare spirituală, dar nu există progres în sensul afirmat de oamenii sec. al XIX-lea. Progresul este cu siguranţă însoţit de regres, evoluţia se uneşte disoluţiei. Începe să se dezvolte o nouă spiritualitate mai rafinată şi simultan spiritualitatea se diminuează, lumea se materializează. Dar universul, creaţia lui Dumnezeu este o devenire, un absolut care devine, spre deosebire de absolutul care este.

II.

Se poate vorbi de o lege a evoluţiei? Această lege nu este în sensul afirmat de evoluţionismul naturalist. Adevărata

evoluţie după cum am spus mai sus, se determină dinlăuntru şi nu din afară, plecând din spirit şi nu din necesitate. Dincolo de evoluţie, care este un fel de tablou exterior, descoperim un proces creator; or acest proces nu este supus legii. Totuşi oricărei dezvoltări i s-ar putea adapta ceva analog legii dialectice. Astfel se descoperă calea prin care se realizează orice creştere, îmbogăţirea din viaţa universală.

Izvorul acestei dezvoltări va apare din experienţa a ceea ce s-a trăit şi încercat. Adevărul fundamental, privind misterul dezvoltării, este exprimat în aforismul lui Léon Bloy, citat în introducerea acestei cărţi: „Suferinţa trece, dar niciodată nu trece că ai suferit" . Se poate depăşi suferinţa, dar niciodată nu se poate şterge faptul că a existat. Orice experienţă îmbogăţeşte, chiar dacă îmbogăţirea trebuie să nege experienţa. Astfel experienţa răului, când acesta este depăşit şi demascat, îmbogăţeşte şi duce la un bine superior. Când este învinsă experienţa lumii, ajunge la calitatea unei credinţe superioare. Experienţa contrariilor şi dedublării, când reuşeşte să triumfe duce la unitatea supremă. După experienţa revoluţiei, îmi este imposibil să mă întorc la starea dinainte. După ce am trecut prin filosofia lui Kant, nu mai sunt capabil să revin la filosofia pre-kantiană. După ce am trăit umanismul, nu-i mai pot şterge urmele. După romantism, întoarcerea la vechiul clasicism este imposibilă. Trăind libertatea, de acum înainte nu voi mai accepta nimic prin necesitate.

Unitatea se dobândeşte trecând prin contradicţii. Fără experienţă, nu există mişcare în viaţă, căci mişcarea nu se poate produce după norme puse a priori. A refuza lecţiile experienţei şi încercării înseamnă să negi dezvoltarea vieţii în lume, să susţii nemişcarea statică. Trebuie încercate spiritele. Lumea şi omul trebuie să treacă prin mari încercări. Aceasta este calea lor. Esenţiala valoare a idealismului

german, înrădăcinat în mistică, e de a fi pus în valoare mişcarea dialectică a spiritului. Semnificaţia experienţei contrariilor se leagă de problematica conştiinţei creştine; este problema depăşirii naivităţii originare în viaţa religioasă şi a unirii cunoaşterii experimentate cu credinţa neclintită.

Recunoaşte creştinismul calea încercării, sau este un sistem static a priori – deviat de la ea, adică de la dezvoltarea creatoare? Ştiu că predomină punctul de vedere static în creştinism, că el se teme de experienţa mişcării, care îi inspiră teamă, profetizând urmări fatale, şi că din această cauză voi suferi. Această suferinţă este de asemenea o experienţă, care va trebui să genereze ceva. În istoria creştinismului s-a abuzat prea mult de metoda apărării „celor mici" ai lumii de orice ispită. S-a respins dezvoltarea creatoare în numele acestora mici. A fost incapabil să-i apere, căci nici o forţă din lume nu poate opri experienţa, nu poate împietri viaţa. Dar făcând-o, creştinismul s-a redus la rigiditate şi la amorţeală. Or acum aceşti „mici" sunt scandalizaţi de starea statică a creştinismului şi de ostilitatea lui faţă de orice mişcare în viaţă. Este imposibil de înlăturat o nouă experienţă, încercarea contradicţiilor stabilind baraje artificiale, este imposibil de menţinut omul şi lumea într-o stare de somnolenţă sau de inerţie tradiţională.

Dezvoltarea în lume este inevitabilă, este necesar să se producă, pentru că se trezeşte libertatea creatoare a omului, pentru că se complică experienţa umană; pentru că se desfăşoară contradicţiile vieţii. Lumea nu este un sistem izolat în el însuşi, ci toate părţile infinitului influenţează asupra ei. Şi acest infinit iscă în ea o nouă experienţă, stabileşte noi contradicţii, ce trebuie depăşite prin încercări. Trebuie iluminată teama de nepătruns a infinitului. Omul este destinat să încerce infinitul şi să-l facă de înţeles prin

sensul suprem, este chemat să introducă lumina în originea tenebrelor. Dezvoltarea este determinată de existenţa unui neant iniţial. Omul nu este predestinat să rămână într-o ordine statică aşezat pentru veşnicie; misiunea lui este de a depune toate puterile pentru exerciţiul libertăţii.

Care poate fi sensul libertăţii dacă trebuie să rămână inactivă; dacă nu se manifestă prin orice? Libertatea duce la experienţă, la încercarea contradicţiilor, adică la actul creator şi la dezvoltare spirituală. Negarea creaţiei şi a dezvoltării spirituale în creştinism, implică întotdeauna negarea libertăţii. Sistemul Sf. Thoma d'Aquino este obligat în realitate să respingă libertatea, ca fiind imperfectă; el este constrâns de a rezuma totul la necesitatea adevărului şi în consecinţă alungă dezvoltarea creatoare.

Pătrundem chiar în profunzimea problemei dezvoltării din creştinism, ca şi în problema libertăţii, dacă o privim din punctul de vedere al raporturilor lui Dumnezeu cu lumea şi omul, adică cu creaţia. Doreşte Dumnezeu ca omul şi lumea să încerce libertatea ce o au, să-şi manifeste puterile lor în experienţă, sau vrea ca omul şi toată creaţia să se plece în ascultare formală a voinţei Sale, împlinind legea Sa? Soluţia acestei probleme apare din eliberarea de o concepţie şi o veneraţie servilă faţă de Dumnezeu, de acest ultim rest de idolatrie în lume. O religie idolatră, hrănită de teroare, ajunge la negarea dezvoltării creatoare, la teama oricărei experienţe noi, la aşezarea de baraje ce împiedică procesele vieţii.

Metafizica şi morala statică au fost exoterice şi n-au reflectat decât o experienţă trecătoare, o perioadă de trecere din istoria creştinismului. Dar mărginirea omenească ridică relativul şi temporalul în absolut şi veşnic. Aceasta este una din formele afirmării de sine, a suficienţei omului, care se complace în mărginirea lui şi se teme nebuneşte de

infinitul lumii spirituale. Actul creator este tocmai Trecerea, ieşirea din izolare şi mărginire. Infinitul spiritual este esoteric; sfârşitul, limitarea sunt exoterice. Concepţia statică despre lume este ca şi concepţia evoluţionistă, în sensul susţinut de pozitivism şi ştiinţa contemporană. Evoluţionismul reneagă libertatea, actul creator, noua experienţă trăită în profunzimea fiinţei, la fel ca şi concepţia statică despre lume.

Hegel atinge oarecum adevărul în teoria evoluţiei trecând prin contrarii şi concluzii într-o fază superioară de dezvoltare; dar teoria lui, a dezvoltării naturale a spiritului, prezintă şi ea o izolare, o naturalizare a vieţii spirituale în misterioasa nesfârşire abisală. Or naturalizarea vieţii spirituale întotdeauna este exoterică, niciodată nu atinge profunzimea interioară. Nu putem exprima adevărul relativ dezvoltării decât prin termenii experienţei spirituale şi nu în categoriile metafizicii. Este imposibil de elaborat o metafizică a dezvoltării, căci întotdeauna va închide şi va limita experienţa spirituală, care este insondabilă, infinită şi intimă. Singurul adevăr indiscutabil rămâne acesta: oricare ar fi experienţa, bună sau rea niciodată nu este inutilă, întotdeauna face parte din stadiul următor al dezvoltării, încercarea umană nu este niciodată sterilă, omul nu se mai poate întoarce la stările de dinainte. Trebuie mers înainte, chiar împotrivirea în viaţa spirituală fiind o înnoire şi nu o repetiţie.

III.

Există nu numai o dezvoltare individuală pentru conştiinţa creştină, dar şi o dezvoltare istorică, socială şi universală. Creştinismul însuşi este una din etape şi chiar

una foarte importantă a revelaţiei universale. Lumea noastră este una din fazele fiinţei, ale vieţii originare. Numai o conştiinţă exoterică poate înţelege această „lume" ca rezumare a întregului univers, adică a întregii creaţii divine. În conştiinţa medievală, mai ales în lumea Sf. Thoma d'Aquino şi a lui Dante, ideea ordinii (*ordo*) a disimulat ideea dezvoltării, a procesului creator. Lumea era concepută ca o ordine eternă stabilită de Dumnezeu.

În epoca contemporană, ideea dezvoltării a înlocuit pe cea a ordinii, a neclintitei ierarhii cosmice. Pentru a atinge adevărul întreg, trebuie împăcată ideea ierarhiei cosmice şi cea a dezvoltării. Lumea nu este doar cosmosul este şi cosmogonia; eonul nostru universal este un proces cosmogonic, şi lumea chiar a cunoscut eoni ai proceselor antropogonice, care nu există doar în conştiinţa religioasă universală, dar există şi în istoria creştinismului. Venirea lui Hristos în lume este faptul capital de antropogonie, spiritualizarea imaginii omeneşti. Dar cunoaşterea ce o are omul despre el însuşi nu s-a descoperit imediat în creştinism, a avut şi ea epocile ei. Nu există nici o îndreptăţire să se afirme că acest proces s-a desăvârşit.

Dezvoltarea în timp există, plenitudinea nu poate fi cuprinsă în timp —în care se descoperă doar parţial —nu poate fi decât în eternitate. Creştinismul nu este realizat complet; există în el o imensă energie potenţială. Curentul conservator din creştinism nu poate suporta nici ideea unei energii creatoare potenţiale, pentru el este totul actualizat definitiv. Astfel se sărăceşte creştinismul; pare a i se voi mărginirea într-o teamă reală de posibilităţile lui. Desigur sarcina noastră nu constă în adoptarea creştinismului la evoluţionismul naturalist contemporan, cum fac anumiţi „modernişti" , ci în a-i descoperi în profunzime un principiu independent de dezvoltare.

Dacă Biserica creştină este Dumnezeu-Umanitate, atunci noua experienţă care se revelă în luptele spiritului, în contradicţii, în încercările libertăţii omeneşti, trebuie să facă parte din noua epocă creştină. În acest fel se descoperă umanitatea şi este chemată de Dumnezeu să se descopere liberă. Dar ceea ce dovedeşte această problemă deosebit de tulburătoare, este de a şti, prin această experienţă, ce vine de la Dumnezeu şi se săvârşeşte pentru Dumnezeu, şi ce vine de la Satan şi se săvârşeşte pentru el. Căci, întreg misterul libertăţii rezidă, în mod cert, în ce se poate orienta către Dumnezeu sau contra Lui. Şi în această privinţă istoria modernă este deosebit de complexă.

Dezvoltarea creatoare a spiritului, libera desfăşurare a forţelor omeneşti, nu pot fi privite din punct de vedere juridic, ca realizarea unei norme exterioare, ca supunerea unei ordini stabilită pentru întreaga veşnicie. Trebuie concepută ca liberă cooperare a omului la opera divină. În dezvoltarea spirituală, creatoare, există un nou principiu, pe care libertatea umană îl oferă lui Dumnezeu şi pe care-l aşteaptă Dumnezeu de la om. Viaţa spiritului nu este o ordine naturală care durează veşnic, ci un proces dinamic creator. Pentru că există libertate este posibilă dezvoltarea spirituală. Izvorul dezvoltării nu este fiinţa transcendentă, ca normă neclintită, ci abisul (*Ungrund*) care trebuie iluminat, în care se naşte lumina. O concepţie intelectualistă despre natura spiritului duce la negarea posibilităţii dezvoltării, pentru că are tendinţa să recunoască ordinea stabilită ca definitivă. Ea înfăţişează dezvoltarea doar ca o transpunere cantitativă efectuată în lumea materială, ca o evoluţie exterioară. Dar dezvoltarea, în adevăratul sens al cuvântului, este deschiderea spiritului, naşterea la lumină a forţelor ascunse şi intime care sălăşluiesc în profunzime, şi nu o deplasare în lumea exterioară. Evoluţionismul nu

cunoaşte subiectul liber şi creator şi nu recunoaşte misterul creaţiei, care provine din libertatea spiritului.

Evident în viaţa religioasă nu este o evoluţie în sensul modern al cuvântului, pentru că creştinismul nu evoluează, nu este nici progres, care ar fi un proces necesar bun, ce ar realiza o normă absolută şi ar îndruma în scopul suprem spre viitor. Dezvoltarea spirituală este un dinamism fondat pe libertate şi nu pe necesitate. Pentru teoria evoluţiei, dezvoltarea este o necesitate naturală. Pentru teoria progresului, dezvoltarea umanităţii reprezintă necesitatea morală a realizării progresive a unei norme, a apropierii fireşti de scop. Dar aici există deopotrivă o negare a libertăţii spiritului şi a creaţiei. Dezvoltarea în creştinism nu este un proces sigur, este o deschidere a libertăţii spiritului, care se produce din interior, o pătrundere din lumea spirituală în lumea naturală. În acest proces, dezvoltarea spirituală apare şi ca o pătrundere a principiului transcendent. Dezvoltarea spiritului nu este o revelaţie imanentă a naturii, pe care ar provoca-o chiar ea. În procesul imanent al naturii este doar o nouă repartizare de energie şi de materie. Dezvoltarea spirituală este biruinţa spiritului asupra naturii, biruinţă ce trebuie înţeleasă ca act de libertate, nu de necesitate.

Speranţa într-o dezvoltare a creştinismului este o speranţă în nădejdea depăşirii supunerii sale la lumea naturală; de asemenea este speranţa unei descoperiri şi manifestări a spiritului, realizându-se prin libertate. Negarea posibilităţii unei dezvoltări în creştinism este rezultatul ataşării spiritului la formele naturale; este mărturia necunoaşterii adevăratei naturi a duhului care este o natură de foc. Heraclit, J. Böhme şi Dostoievski au înţeles mai bine decât mulţi alţii această natură a duhului. La ei se găseşte mai mult adevăr decât la Parmenide, Sf. Thoma

d'Aquino, Hegel sau Spencer. Totuşi pentru conştiinţa creştină, ideea primordială nu este cea a progresului sau a dezvoltării, ci aceea a iluminării şi transfigurării.

IV.

Lumea spirituală este un torent înflăcărat, un dinamism creator în libertate. Dar în lumea naturală, mişcarea duhului se îngreunează şi îmbracă forma evoluţiei. O adevărată mişcare creatoare întotdeauna se efectuează în linie verticală, în profunzime. În linie orizontală, ceea ce este jos, doar se proiectează, se obiectivează. Întotdeauna sursa dezvoltării creatoare se află în profunzimea duhului. Mişcarea se produce în linie orizontală, pentru că punctele spre care se divizează mişcarea verticală născută din profunzime, se transpune acestora. Una din cele mai triste erori ale evoluţionismului a fost de a aşeza izvorul mişcării, al dezvoltării, în factorii exteriori. Niciodată nu a putut evoluţionismul sec. al XIX-lea să atingă sâmburele fiinţei, nici să vadă energia născătoare a întregii dezvoltări. Metoda evoluţionistă constă în mişcarea vieţii dintr-un punct spre superficial, nu în aşezarea sursei vieţii în însuşi lăuntrul vieţii, ci în afara ei, într-un principiu care nu are nici o asemănare cu ea. Când sursa vieţii, a mişcării s-a situat în exterior, atunci se înţelege, că nici nu găseşte cauza interioară şi că trebuie mers mai departe, în afară, spre a afla punctele exterioare ce permit explicarea dezvoltării. Teoria evoluţionistă nu atinge decât un domeniu secundar şi nu originar, nu atinge decât proiecţia şi nu iniţiativa creatoare.

Introducerea principiului dezvoltării în creştinism nu implică subordonarea lui evoluţiei ce se produce în linie orizontală şi care este determinată de factorii exteriori

spiritului creştin. În acest sens, creştinismul este anti-evoluţionist. Dar poate exista principiul dezvoltării în creştinism în funcţie de natura liberă, creatoare şi dinamică a spiritului. Înăuntru, în profunzime, întotdeauna se produce o creaţie provenind din libertate, şi ceea ce nouă ne apare ca dezvoltare nu se efectuează decât exterior, în linie orizontală, pe un plan de proiecţie.

Dezvoltarea este o categorie exoterică. În planul lumii noastre se produce dezvoltarea, dar şi acolo găsim starea statică, inerţia şi amorţeala. În duh, în lumea interioară, nu există inerţie, totul este mişcare, dar nu mai este dezvoltare, evoluţie în sensul superficial al cuvântului. Acolo, nimic nu este determinat de factori exteriori, totul provine din profunzime. Procesul dezvoltării în creştinism, în sensul în care-l înţeleg eu, nu înseamnă decât un lucru: că nu există ruptură între cele două lumi, eternul şi temporalul; că eternitatea poate pătrunde în timp şi că timpul poate intra în eternitate.

Întotdeauna starea statică denotă izolarea lumii, caracterul ei închis, limita stabilită pentru veşnicie. Noi vorbim de o dezvoltare dogmatică a Bisericii; aceasta înseamnă că s-a format în profunzime o nouă experienţă religioasă, că natura cuprinsă de spirit tinde să se exprime exterior în formele acestei lumi. Din exterior acest proces are aspectul unei dezvoltări. Când se săvârşeşte o mişcare creatoare a spiritului în linie verticală, adică în profunzime, este inevitabilă dezvoltarea în linie orizontală, devine imposibilă oprirea. Se pregăteşte un vin nou al duhului care are nevoie de burdufuri noi.

Există epoci în care, într-un fel, se produce o reîncarnare în lume. A noastră e una dintre acestea. Toate formele vechi cad în desuetudine; se corupe trupul istoric, el nu mai poate satisface sufletele. Lumea se descompune, dacă

ne putem exprima astfel, şi este dificil de prevăzut cum se va întrupa din nou. Acest proces de dezincarnare este însoţit de pierderea frumuseţii plastice în viaţă, care devine fără formă şi adesea diformă; pierderea stilului arhitectural este unul din simptomele caracteristice. Frumuseţea dispare nu numai din viaţă, ci şi din artă; mai ales futurismul o dovedeşte strigător. Receptivitatea estetică se intensifică în epocile de dedublare şi dezincarnare. Dar moare obiectul acestei receptivităţi.

Ceea ce se produce în civilizaţia contemporană, materializarea şi mecanizarea vieţii, constituie un proces de dezincarnare, moartea trupului istoric. Forma concretă a agregatului organic dispare; materializarea vieţii omeneşti nu este o întrupare, ci o dezincarnare. Maşina desparte spiritul de trup. În civilizaţia mecanică sinteza organică a sufletului şi corpului va dispare. Maşina distruge formele plastice ale corpului istoric; substituie elementului organic un element mecanic. Toată organizarea vieţii lumii creştine suferă o prăbuşire; şi mulţi oameni, legaţi acestei stări, pe care o confundă cu fiinţa, îşi imaginează că asistă la sfârşitul creştinismului, la sfârşitul lumii. În realitate, se termină şi dispare creştinismul populist. Chiar aşezările ordinii sociale pe care s-a altoit creştinismul istoric, sunt zguduite. Dar dincolo de convulsiile exterioare ale ordinii presupus eterne este ascunsă o experienţă spirituală. Creştinismul obiceiurilor e mistuit, fiind depăşit de spiritul viu. Dar pentru aceasta, adevărul veşnic al creştinismului nu este zguduit. Creştinismul nu se poate uni pentru totdeauna trupului istoric temporar, unei structuri sociale. Nu ne putem imagina acest proces de desfacere şi reîntrupare al lumii, aşa cum face teoria progresului, pentru care orice trecere este neapărat un proces bun. În realitate procesul

este dublu; dacă lucrează puterile răului, duhul obţine şi el cuceriri pozitive.

Din punctul de vedere al teoriei evoluţiei suntem obligaţi să recunoaştem că civilizaţia mecanică duce la regresul organizării omeneşti. În epocile anterioare, omul era mult mai înarmat din punct de vedere antropologic, era mai puternic, organismul era mult mai dezvoltat, aşa cum nu mai este pe culmea civilizaţiei. Progresului social i se adaugă o regresiune biologică şi antropologică. Perfecţionarea trece de la om în mediul social. Fără mijloacele tehnice ale acestui mediu, omul este neputincios şi dezarmat. În consecinţă, dacă înfăţişăm evoluţia obiectiv, din punct de vedere antropologic, trebuie să recunoaştem în ea un proces dublu, şi problema devine deosebit de complexă, dacă fiecare epocă istorică este apreciată separat.

Astfel, se prezintă o profundă dualitate în procesul istoriei moderne. Dezvoltarea şi progresul său sunt însoţite de o scădere a spiritului, de orientarea omului către viaţa pământească şi trecătoare. Popoarele au devenit mai puţin religioase, nu mai sunt capabile de sfânta nebunie a Evului Mediu. Raţiunea a distrus în om lumea spirituală; dorinţa profitului de viaţa pământească, nesaţul bunurilor acestei lumi conduce omul noii istorii. Este unul din aspectele acestui proces, dar mai există şi altul.

Istoria contemporană şi dezvoltarea ce se săvârşesc, sunt o îmbogăţire pentru omenire de noi experienţe. Sufletul omenesc s-a complicat. Au scăzut asprimea şi cruzimea din secolele trecute, s-a trezit o mai mare umanitate; o compasiune nouă a apărut în lume, nu numai faţă de oameni, dar chiar faţă de animale. Se manifestă o conştiinţă nouă mai sensibilă şi mai rafinată, care nu se mai împacă cu cruzimea, violenţa, minciuna, ci pretinde iubirea şi libertatea.

De ce creştinismul ortodox şi catolic, nu a căutat să schimbe duhul iubirii creştine în relaţiile sociale, de ce atât de frecvent a susţinut o întocmire de viaţă fondată pe principii anti-creştine de violenţă şi cruzime, de ce atât de des au apărut în istorie bogaţii şi puternicii acestei lumi în dauna săracilor şi neputincioşilor? Nu creştinismul, ci creştinii sunt răspunzători. Sufletul omenesc, crud şi mărginit, animat de instincte feroce a deformat creştinismul şi i-a pus amprenta sa. Această deformare a adevărului creştin uneori a îmbrăcat forma iubirii şi solicitudinii faţă de mântuirea eternă a sufletului. Frica de condamnarea veşnică, nu doar pentru sine, dar şi pentru aproapele, a determinat violenţe şi cruzimi cu preţul cărora se speră cumpărarea eliberării şi izbăvirii.

Dar în cursul lungului proces din istorie, sufletul omenesc s-a transformat, s-a potolit sub lucrarea misterioasă şi imperceptibilă a creştinismului, cu toate că din exterior adesea s-a îndepărtat de el. Dezvoltarea pozitivă a sufletului omenesc este opera creştinismului. Dar progresul umanist, deşi diminuând cruzimea, suprimând violenţele şi afirmând demnitatea personalităţii, a ajuns la noi cruzimi şi violenţe, la nivelarea individualităţilor, la civilizaţie impersonală, la ateism, la suprimarea sufletului şi la negarea omului interior. Efectiv s-a născut un nou suflet, ce pretinde o mai mare compătimire, o mai mare blândeţe faţă de tot ce trăieşte. S-au dezvoltat şi noi sentimente.

Creştinii contemporani nu se pot împăca cu ideea infernului şi a chinurilor veşnice. Amintirea continuă a acestor coşmaruri avea un sens pentru omul Evului Mediu, educându-l şi disciplinându-l astfel; într-un fel, el rămânea Bisericii, dar sufletul contemporan este imposibil de educat, sau de atras de către Biserică, recurgând la asemenea procedee. Din contră, din punct de vedere pedagogic, ac-

tualmente e mai bine să se vorbească cât mai puţin posibil, căci ideea infernului a devenit obstacol pentru intrarea în Biserică. Omul de acum preferă să-şi însuşească teosofia şi doctrina reîncarnărilor. Dar comparat timpurilor trecute, se înţelege că sufletul contemporan a devenit mai puţin integru, este dedublat; a trăit contrariile, are mai puţină credinţă, este mai slab şi adesea mai superficial.

La ora actuală, creştinismul se găseşte în faţa cu totul altor suflete şi acest fapt cere o schimbare a mijloacelor sale de acţiune. Sufletul omenesc, la sfârşitul perioadei noastre moderne, a cunoscut toate ispitele, toate îndoielile, a suferit toate încercările, a trecut prin toate contradicţiile vieţii, a coborât în subterane unde l-au invadat tenebrele. Or bisericile ortodoxe şi catolice, prin tradiţie sau inerţie, se încăpăţâneaza ca şi în trecut a-şi apăra turma, massa omenească, împotriva ispitirilor, împotriva oricăror experienţe periculoase, contra complicării sufleteşti, contra dezvoltării intelectuale.

Fundamentala problemă practică ce se pune acum creştinismului nu constă în ferirea exterioară a oamenilor contra ispitelor, nici în a-i apăra de încercări, ci dimpotrivă, a-i ajuta să iasă, a-i ajuta să câştige rezultate spirituale fecunde. Nici o forţă nu poate opri evoluţia cu toate contradicţiile ce le cuprinde ea. Chiar Dumnezeu doreşte aceasta, voieşte ivirea tuturor posibilităţilor; vrea să fie încercată libertatea omenească, să fie lărgită şi aprofundată experienţa.

Biserica creştină este eternă, dar trebuie să ţină cont de evoluţia ce se realizează în lume, de modificările ce apar în sufletul omenesc, de apariţia unei conştiinţe noi. Dacă este posibilă o renaştere creştină, ea nu se va realiza prin apărarea sufletelor de ispite, ci prin întoarcerea la creştinismul sufletelor noi ce-au trecut ispitirile şi încercările.

Renaşterea creştină va înapoia Tatălui pe Fiul risipitor. Nu suntem în pericolul dezertării din creştinism – e multă vreme de când lumea s-a îndepărtat de credinţa creştină şi a fost vrăjită de toate ispitele, – ci în dorinţa depăşirii lor şi revenirii la creştinism. Protejarea împotriva încercărilor la ora actuală prezintă cel mai mare anacronism. Lumea nu mai este creştină şi creştinismul privit din afară nu mai domină. Trebuie văzute lucrurile aşa cum sunt; faptul împlinit trebuie recunoscut. Aceasta e prima noastră datorie. Secolul nostru nu este deloc un secol al „apărării". Teama de ideile ispititoare, nu poate părea decât puerilă într-o epocă în care aceste idei sunt predominante în lume. De acum înainte, dominarea şi în consecinţă „apărarea" vor reveni nu creştinismului, ci ateismului ostil lui, comunismului civilizaţiei mecanice.

Conştiinţa predominantă a Bisericii, pare să nu fi înţeles încă ce s-a întâmplat în lume, pare a fi în urmă cu multe secole. În metodele sale apologetico-creştine apare atât de învechită încât nu poate fi decât vătămătoare, ea împiedică revenirea la creştinism. Renaşterea creştină nu se va putea săvârşi decât printr-un sentiment de tinereţe şi creaţie. Este dificil să înspăimânţi sufletul actual; a trecut prin ispitele extreme ale homodeismului, prin religia umanismului, marxismului, nietzscheismului, prin socialism şi anarhie, prin estetism şi ocultism. Pentru el venirea la Dumnezeu, întoarcerea la creştinism, nu înseamnă conservare, ci o revoluţie spirituală. Din această libertate profundă şi insodabilă vine sufletul la Dumnezeu şi la Hristos. Această mişcare a sufletului contemporan a fost genial înţeleasă de Dostoievski. Toată literatura rusă ne zugrăveşte această căutare de Dumnezeu de către sufletul liber, care a fost doborât de ispite şi care se străduie să le

cunoască aşa cum sunt. Nu se poate opri dezvoltarea spirituală, ea trebuie să se săvârşească cu orice preţ.

Sufletul omenesc se schimbă, după tragica experienţă a umanismului; cunoaşte aspiraţii noi şi chinuri noi. Creştinismul în vechea lui formă, nu mai corespunde structurii sufletului contemporan; dar acest suflet este în căutarea adevărului etern. Relaţiile între Dumnezeu şi om nu mai sunt determinate de puterea exterioară, printr-o mişcare orizontală, ci prin forţa interioară, printr-o mişcare verticală. Se schimbă atitudinea faţă de rău; devine mai spirituală şi mai puţin juridică. Nu se mai crede că răul poate fi oprit sau învins prin constrângere exterioară; se înţelege că nu poate fi oprit decât prin forţa spirituală pozitivă, care din interior trebuie să-i împiedice calea, iar voinţa noastră trebuie să tindă ca această forţă spirituală să se dezvolte în noi, la cea mai înaltă treaptă; pentru că dacă ea nu există, încercarea răului şi consecinţele lui sunt de neînlăturat şi capătă o semnificaţie providenţială. În aceasta constă sensul tuturor revoluţiilor. Nu li se poate opune un conservatism exterior şi arbitrar, căci această atitudine faţă de viaţă este condamnată eşecului. Revoluţiei nu i se poate opune decât o forţă spirituală pozitivă şi creatoare ce reformează şi transfigurează viaţa. La fel este pentru om; dacă viaţa lui nu este spirituală şi creatoare, fatal va duce la victoria ispitelor şi a revoluţiei.

Este imposibil să protejezi omul împotriva „lumii" şi tentaţiilor ei prin mijloace de constrângere exterioare, pentru că el este cufundat în „lume" şi seducţiile ei trebuie să le depăşească interior, în libertate. De acum înainte nici o fiinţă nu mai poate sta sub un „clopot de sticlă" , căci toate aceste clopote au fost sfărâmate şi toate barierele smulse. Fiecare dintre noi împărtăşim destinul lumii şi al omenirii, trebuie să-i purtăm responsabilitatea şi să mun-

cim la regenerarea ei. Şi harul lui Dumnezeu fiinţând înăuntrul libertăţii omului, o transfigurează lăuntric.

V.

Problemei dezvoltării spirituale i se asociază problema eshatologiei, a destinului din urmă pentru sufletul omenesc şi lume. Noul suflet creştin nu se mai poate împăca moralmente cu vechea eshatologie. Este foarte dificil de admis o metafizică ce întrerupe în timpul vieţii temporale destinul etern al sufletului, în vremea ce trece de la naştere la moarte. Cu o asemenea concepţie, scurta noastră viaţă pământească ar părea o capcană şi demnitatea eternităţii s-ar afla determinată de o experienţă a cărei durată este neînsemnată. În creştinismul actual, frica de chinurile veşnice nu mai poate determina ansamblul vieţii, în aceeaşi măsură ca în conştiinţa religioasă a Evului Mediu. Acesta este unul din rezultatele procesului spiritual trăit. Pentru conştiinţa noastră, această problemă este mai întâi morală şi spirituală, nu dogmatică; nu constă în elaborarea, cum au făcut Origen şi Sf. Grigorie de Nyssa, a unei teorii a apocatastazei. Din sfera teologico-metafizică, care rezolvă ultimele mistere ale destinului uman cu ajutorul categoriilor raţionale[1], totul se transpune în sfera orientării noastre spirituale, a voinţei noastre morale. Noi nu trebuie să aspirăm doar la mântuirea noastră personală, ci la mântuirea şi transfigurarea universală. Problema de a şti dacă toţi oamenii vor beneficia de mântuire şi cum se va realiza venirea Împărăţiei lui Dumnezeu constituie ultimul mister insolubil raţional; dar trebuie să

1 Origen s-a străduit să dea o eshatologie raţională.

tindem din toate forţele spiritului nostru ca toţi oamenii să participe la mântuire. Trebuie să ne salvăm împreună, cu întregul univers, ecumenic şi nu izolat.

Această idee corespunde spiritului ortodoxiei, mai ales celui rus. N. Feodorov, în doctrina sa despre Înviere şi asupra caracterului condiţional al profeţiilor apocaliptice, s-a exprimat genial asupra orientării voinţei noastre către mântuirea universală. Găsim aici un mare progres moral, o biruinţă asupra egoismului religios transcendent. Dorinţa mântuirii universale este o manifestare de iubire. Nu elaborăm o ontologie în care mântuirea universală este necesară. Recunoaştem că dificultăţile cele mai mari provin aici din problema libertăţii. Ideea infernului, nu este justificată prin judecata şi pedeapsa lui Dumnezeu, nici prin ideea de dreptate, ci prin libertatea omenească. Dumnezeu nu poate salva omul contra voii lui şi nu îl poate forţa să intre în paradis. Dumnezeu nu vrea să determine libertatea umană. Omul este liber să aleagă chinurile în afara lui Dumnezeu mai curând decât fericirea în Dumnezeu; într-un fel are dreptul la infern. Or infernul este imposibilitatea de a-L iubi pe Dumnezeu, din cauza unei anumite orientări a libertăţii omeneşti, ca urmare a îndepărtării de Dumnezeu şi a despărţirii de El, a unei izolări în sine.

Noţiunea pedepselor veşnice s-a născut din experienţa prin care orice suferinţă din această viaţă, ne pare a se eterniza. Infernul este tocmai acest infinit, necunoaşterea sfârşitului, această eternitate a unei suferinţe cuprinsă într-o singură clipă şi nu în perpetuarea ei. O ontologie transcendentă a paradisului şi a infernului nu este decât obiectivarea experienţei spirituale în categoriile lumii naturale; este o concepţie naturalistă.

Doctrina sancţiunilor postume este produsul epocii barbare şi crude, care credea într-o justiţie pe pământ în afirmarea supliciilor, torturilor şi pedepselor. Ideea de paradis şi de iad este o concepţie care readuce viaţa spirituală la sferele ei naturaliste. Infernul lui Dante este şi el impregnat complet de elemente precreştine şi păgâne. Dar eshatologia trebuie să fie eliberată de orice naturalism şi trebuie să fie exprimată în termenii vieţii spirituale. Or noi înfăţişăm viaţa spirituală cu dinamism creator, ceea ce aduce o cu totul altă concepţie a realizării Împărăţiei lui Dumnezeu, a Adevărului lui Hristos. Împărăţia lui Dumnezeu, ca şi infernul, nu este fiinţă în sensul naturalist. Împărăţia lui Dumnezeu este viaţa duhului şi infernul nu este decât o experienţă şi o cale spirituală; el este impasul, obstacolul nedescurcat care pare etern şi nesfârşit; reprezintă tragedia libertăţii omeneşti. Dacă soluţia problemei eshatologice ce ne-o dă teologia tradiţională, este exoterică şi raţionalistă, teoria dezvoltării, a nesfârşitei evoluţii este la fel. Ea diminuează viaţa noastră şi o împiedică să se intensifice spiritual.

Nimic nu mai este chinuitor ca problema eshatologică în viaţa şi gândirea religioasă. Trei coşmaruri chinuie omul: coşmarul religios, adică veşnicele chinuri ale infernului; coşmarul ocultist şi teosofic – evoluţia şi reîncarnările în nesfârşite lumi; coşmarul mistic – nimicirea personalităţii omeneşti în Dumnezeu. Este dificil de stabilit care din aceste coşmaruri e cel mai mic. S-ar părea uneori că omul e gata să accepte infernul, spre a evita cu preţul acesta, nesfârşitele teorii despre evoluţii sau topirea definitivă în Dumnezeu.

În ideea religioasă despre infern, există o profundă afirmare a fiinţei personale. Aici atingem antinomia, aporia fundamentală la care ajunge problema eshatologică. Dacă insistăm asupra personalităţii şi libertăţii deschidem uşa

infernului. Este uşor de depăşit ideea infernului, dar prin acest fapt ne sunt retrase personalitatea şi libertatea. Pe de altă parte, personalitatea şi libertatea nu pot fi împăcate cu torturile veşnice; conştiinţa noastră morală protestează contra acestor suferinţe. Şi apoi pot admite pentru mine posibilitatea acestor chinuri, şi le încerc dinainte. Dar îmi este greu să le înţeleg pentru alţii. Este posibil să admiţi aceste chinuri din punctul de vedere al omului, dar imposibil din punctul de vedere al lui Dumnezeu. Încă şi Origen credea că Hristos, n-ar fi acceptat condamnarea nici măcar pentru un singur om, că suferinţele Lui pe Cruce vor dura până la mântuirea universală.[1]

O altă dificultate constă în următoarea problemă: posibilitatea unei dezvoltări infinite, manifestarea naturii sale eterne şi creatoare trebuie dată personalităţii; dar nesfârşita dezvoltare, neîntrezărirea unui rezultat e ca un coşmar, ca o imposibilitate de a atinge Împărăţia lui Dumnezeu. Această dificultate ne arată că problema eshatologică este nerezolvabilă, dacă o concepem prin raţionalismul naturalist. Nu este rezolvată decât în Împărăţia lui Dumnezeu.

Problema despre origine, destinul şi sfârşitul sufletului nu şi-a găsit în creştinism soluţia dogmatică definitivă. Nu numai destinul ultim al sufletului dar originea, izvoarele lui sunt misterioase. Opinia teologică tradiţională după care sufletul omenesc ar fi creat de Dumnezeu în momentul concepţiei fizice este atât de lamentabilă, că nu merită măcar grija de a te opri serios asupra ei. Există din contră un adevăr etern în doctrina orfică despre suflet enunţată de Platon. Este indispensabil de admis pre-existenţa sufletului omenesc în lumea spirituală; nu este copilul timpului, ci este copilul eternităţii.

1 A se vedea Denis: *De la philosophie d'Origène.*

Dar doctrina reîncarnării pe pământ este incompatibilă cu ideea creştină. Ea împarte personalitatea şi introduce o concepţie naturalistă în viaţa spirituală. Aici ne ciocnim de limitele posibilităţilor includerii unui principiu de dezvoltare în creştinism. Când se pleacă de la acest principiu, el rezolvă misterul originii şi al ultimului destin sufletesc uman, se transformă în principiu naturalist şi devine firesc ostil creştinismului. Totuşi negarea dezvoltării spirituale este negarea necesităţii de perfecţionare a omului, de atingere a unei perfecţiuni asemănătoare celei a Părintelui Ceresc; este negarea căutării şi realizării Împărăţiei lui Dumnezeu. Limita principiului dezvoltării este un mister care apără viaţa divină. Problema eshatologică ajunge la deosebirea ce trebuie stabilită, între infinit şi eternitate. Infinitul reîncarnărilor şi suferinţelor infernului rămâne în lumea naturală; pe când eternitatea, aparţine lumii spirituale, fiinţei divine. Este imposibil de admis că paralel eternităţii divine, există o eternitate rea, diabolică şi infernală.[1]

1 În Sfânta Scriptură se pune problema „vremii de vremi" . Dar problema de a şti dacă eonul de eoni este eternitatea, rămâne o enigmă şi un mister. Infernul este eon şi eon de eoni, dar aceasta nu înseamnă deloc, că este eternitate şi că noi eoni sunt imposibili.

CAPITOLUL X

BISERICA ŞI LUMEA

I.

Biserica este o realitate ontologică? Catehismul nu ne dă nici o învăţătură care să explice natura sa. Ontologia Bisericii este încă greu descoperită. Este o datorie ce revine viitorului. Încă nu este suficient de reală şi actuală esenţa Bisericii, ca să permită elaborarea ontologiei sale. De altminteri, este posibilă o definiţie a naturii Bisericii?

Văzută din exterior, Biserica nu poate fi înţeleasă deplin; nu se poate defini raţional, prin concept. Trebuie trăită în Biserică, ea neputând fi înţeleasă decât în experienţă. Nu ni se impune ca o realitate exterioară. Ce ni se pare că înţelegem nu constituie natura sa intrinsecă. Biserica nu este un templu clădit din pietre, nu este o adunare de credincioşi, nici o parohie compusă din oameni; mai mult, nu este o instituţie reglementată prin norme juridice, deşi, toate aceste elemente fac parte din fiinţa ei. Ea nu deţine limite şi semne exterioare, care ar determina natura sa interioară şi ar putea-o diferenţia de fiinţă. Biserica deţine un element fizic, psihic şi social, dar nu prin aceste elemente îi putem defini natura. Biserica nu este tangibilă, nu aparţine lumii lucrurilor văzute, nu este o realitate empirică la fel cu mineralele, plantele sau animalele. Aparţine lumii lu-

crurilor nevăzute, ce nu se pot demonstra decât prin credinţă; este o realitate spirituală interioară.

Este adevărat că Biserica există pentru toţi ca o realitate empirică, se determină atitudinea în privinţa ei; duşmanii, care nu cred în ea, luptă contra ei ca şi cu o realitate. Dar recunosc realitatea sa într-un cu totul alt sens, decât cei care cred şi trăiesc în ea. Căci din exterior nu se percep tangibil decât pietre, un ritual, o instituţie, oameni care ocupă un rang într-o ierarhie. Dar autentica realitate a Bisericii, ca fiinţă, este intimă, mistică; stă dincolo de pietre, de ierarhie, de ritualuri, de concilii etc.[1]. Natura sa este spirituală, căci ea însăşi aparţine lumii spirituale şi nu lumii naturale.

Aceasta nu înseamnă că ea nu se întrupează în lumea naturală şi istorică, rămânând nevăzută.

Înţeleg Biserica din experienţă, or această experienţă începe când ajung să depăşesc mărginirea, izolarea lumii mele psihice, ruptura şi împărţirea, când pătrund în unitatea marii lumi spirituale, biruind timpul şi spaţiul. Această lume şi experienţă spirituală sunt supra-individuale şi supra-psihice; virtual ele aparţin Bisericii. Viaţa spirituală este în mod metafizic socială şi nu individualistă, iar Biserica în sensul profund al cuvântului are o natură spirituală socială. Experienţa Bisericii este ecumenică, pentru că ecumenismul este una din calităţile sale ontologice. Nu sunt singur în această experienţă, sunt în spirit cu toţi fraţii mei; oricare ar fi locul sau epoca în care au trăit.

Eu însumi sunt limitat în cunoaştere, experienţa mea este restrânsă şi nu poate îmbrăţişa plenitudinea şi diversitatea fiinţei; prin mine însumi nu am cunoscut multe întâlniri spirituale determinante. Am scris această lucrare; dar în această carte nu am putut atinge decât raze parţiale ale luminii, nu am întrevăzut decât anumite aspecte ale

1 Peter Lippert S.J. a tratat foarte bine această problemă în cartea sa: *Das Wesen des Katholischen Menschen.*

adevărului. Dar am putut să mă exteriorizez, am putut, vorbind metafizic, să depăşesc propriile mele limite, am putut comunica cu experienţa fiinţei apropiate în duh, cu experienţa supra-personală. În experienţa religioasă a Bisericii, în întâlnirea cu Hristos, omul nu este singur, nu este părăsit în mărginirea lui, este cu toţi cei care au cunoscut această experienţă, cu tot universul creştin, cu apostolii, sfinţii, cu toţi fraţii în Hristos morţi sau vii.

Nu aparţine Bisericii numai generaţia celor vii; fac parte din ea toate generaţiile trecute, toate sunt vii în Biserică, eu sunt în uniune reală cu ele. Iată una din trăsăturile esenţiale ale Bisericii; în ea, în duhul ecumenic, vibrează o singură inimă; aici toţi oamenii întâlnesc un singur şi acelaşi Hristos, toţi primesc de la El o forţă unică şi unificatoare. Hristos este în noi şi noi suntem în Hristos. Formăm generaţia unică a lui Hristos, noua generaţie omenească spirituală, cea a Noului Adam.

Această nouă generaţie posedă inteligenţa lui Hristos; prin ea înţelegem ce nu am fi putut cunoaşte prin inteligenţa noastră. Omul care trăieşte în Biserică pătrunde într-o nouă ordine a fiinţei, natura sa suferă o schimbare, devine mai spirituală. În Biserică, în noua generaţie, fiinţează nu numai inteligenţa lui Hristos, dar şi iubirea lui Hristos, libertatea Sa, necunoscută de lumea naturală, a generaţiei Vechiului Adam. Biserica este structura iubirii şi libertăţii şi sintetizează unirea lor. În lumea naturală libertatea şi iubirea sunt despărţite; libertatea refuză unitatea, ea se afirmă în dezacord ; unirea şi unitatea au forma constrângerii şi arbitrarului. Dar ordinul Bisericii, lumea sa spirituală nu cunoaşte constrângerea; nu cunoaşte nici libertatea ce se ridică împotriva unităţii, a iubirii.

Actualizându-se şi întrupându-se în lumea naturală şi istorică, Biserica poate îmbrăca formele inerente acestei

lumi; poate împrumuta principiul constrângerii şi violenţei. Dar aceste elemente sunt străine naturii sale interioare, esenţei sale. Biserica este corpul mistic al lui Hristos; aparţinându-i, înseamnă a fi un membru al corpului lui Hristos, a fi o celulă a acestui corp mistic, un organ al acestui organism mistic. Aparţinând corpului mistic al lui Hristos, primim inteligenţa Sa, iubirea Sa, libertatea ce n-am avut-o şi nu am cunoscut-o în lumea naturală, în izolarea noastră psihică.

Viaţa Bisericii este aşezată pe Sfânta tradiţie, pe succesiune. Prin tradiţie pătrundem într-o singură şi aceeaşi lume spirituală, în viaţa noii generaţii. Tradiţia este experienţa supra-personală, ecumenică, viaţa spirituală creatoare transmisă din generaţie în generaţie, unind viii şi morţii, este victoria asupra morţii. Aceasta domneşte în lume, dar în Biserică este învinsă. Tradiţia este amintirea care învie, biruinţa asupra stricăciunii, afirmarea vieţii eterne. Tradiţia Bisericii nu este o autoritate externă şi impusă. Este o reală biruinţă intrinsecă adusă asupra rupturii timpului; este o percepere a eternităţii în fuga mortală a timpului, o unire a trecutului, prezentului şi viitorului într-o unică eternitate. Viaţa în tradiţia Bisericii este viaţa în eternitate; este înţelegerea şi recunoaşterea realităţilor interioare. Trecutul nu se cunoaşte din afară, prin fragmentele de monumente păstrate, supuse criticii analitice a istoriei, ci dinăuntru, prin sfânta amintire, prin întâlnirile interioare, prin viaţa spirituală ecumenică, ce triumfă din rupturi şi din „extrapuneri" . Tradiţia nu este autoritatea, este viaţa creatoare a duhului. Autoritatea este o categorie aplicabilă doar lumii naturale, lumii împărţirii şi urii. În lumea spirituală ea nu înseamnă nimic, sau înseamnă doar umilinţă şi o supunere ce vine din libertate. Tradiţia autoritară nu este decât traducerea limbii lumii spirituale în cea

a lumii naturale şi istorice, nu este decât o adaptare la generaţia veche.

Biserica nu este o realitate ce există paralel cu altele; nu este un element în totul istoric şi universal; nu este o realitate obiectivă împărţită. Biserica este totul, ea constituie întreaga plenitudine a fiinţei, a vieţii lumii şi omenirii, dar în starea de încreştinare. Ea posedă o natură cosmică şi uitarea acestei naturi indică decadenţa conştiinţei sale. O concepţie despre Biserică ce ar înfăţişa-o ca un institut medical, în care sufletele vin pentru tratament, ar fi o concepţie lamentabilă. Cei care nu văd în Biserică decât o instituţie reneagă natura sa cosmică. În Biserică creşte iarba şi florile se deschid, *biserica este cosmosul încreştinat*. Hristos a pătruns în cosmos, aici a fost crucificat, în el a înviat şi totul s-a schimbat şi înnoit. Întregul cosmos urmează drumul răstignirii şi învierii.

Cosmosul încreştinat, în care este învins haosul, constituie frumuseţea, de aceea Biserica poate fi definită ca adevărata frumuseţe a fiinţei. Şi orice dobândire de frumuseţe în lume este într-un sens profund o încreştinare. Frumuseţea este scopul vieţii universale; este îndumnezeirea lumii. Frumuseţea va salva lumea, cum a spus Dostoievski. Obţinerea frumuseţii constituie salvarea lumii. O concepţie întregită despre Biserică este cea care o înfăţişează a fi cosmosul încreştinat, ca frumuseţea. Doar o concepţie diferenţială o transformă în instituţie.

Dar până la realizarea Împărăţiei lui Dumnezeu, Biserica duce o existenţă împărţită. Trebuie să se ridice peste elementele neiluminate ale lumii, nu se poate confunda cu ele. Biserica este mai întâi, nevăzută, interioară, mistică. Aparţine ordinului spiritual şi nu celui natural. În această calitate Biserica este în starea de potenţă a puterii; din punct de vedere mistic, ea nu este încă complet actualizată.

În filosofia lui Aristotel şi a Sf. Thoma d'Aquino puterea considerată în raport cu actul este identificată întotdeauna cu imperfecţia, cu materia, cu fiinţa nedesăvârşită; veritabila fiinţă perfectă este cea a actului total. Nimic în Dumnezeu nu există în stare de putere, este act pur. De atunci conştiinţa catolică şi thomistă este obligată să se recunoască, ca fiind fiinţa adevărată şi perfectă a Bisericii, actualizarea ei, întruparea ei istorică. Pare să nu existe Biserica mistică, căci fiind în stare de putere, este una şi aceeaşi cu imperfecţia, materia, fiinţa nedesăvârşită. Lui Aristotel îi sunt proprii absolutizarea întrupărilor istorice, supunerea infinitului mărginimii.

Dar este posibilă o altă concepţie a puterii. Este pusă în lumină de mistica şi filosofia germană, mai ales prin Böhme şi Schelling. În ea, virtualitatea este considerată ca profunzimea fiinţei, ca originea sa intimă şi misterioasă; se presupune că întotdeauna este mai bogată decât ceea ce este actualizat şi manifestat. Această concepţie admite puterea în Dumnezeu; nu este totul în act. Există un potenţial şi în Biserică. Biserica virtuală este infinit mai largă decât elementul ei actualizat. Adevărata origine a Bisericii este mistică; este cufundată în necuprins şi infinit. Biserica istorică nu epuizează toată plenitudinea Bisericii, mistică şi virtuală. Numai cu o asemenea concepţie despre putere se revelă necuprinsul şi infinitul fiinţei şi pot fi depăşite limitele oprimante ale sfârşitului.

Creştinismul a fost un elan dincolo de aceste limite, o descoperire a infinitului şi necuprinsului. În conştiinţa creştină, materia predomină asupra formei, şi în aceasta se distinge esenţial creştinismul de elenism. Scolastica s-a străduit să impună forma elenică materiei creştine de viaţă, adică să-i mărginească puterea şi creaţia nesfârşite; nu a

vrut să recunoască pentru adevărata ființă decât ce este act, decât materia supusă definitiv formei.

În Orient creştinismul nu a cunoscut renaşterea lui Aristotel, nici dominaţia formei elenice. Alte perspective s-au deschis prin tradiţia platonismului, care a existat din toate timpurile în Orient. Dar chiar în ortodoxie, conştiinţa Bisericii este prea oprimată de limitele ritualului care exacerbează forma în detrimentul fondului; există în Orient un conservatism inert. Dacă înţelegem raportul între putere şi act altfel decât Aristotel sau Sf. Thoma d'Aquino, acesta nu se reduce la respingerea necesităţii actualizării, a Întrupării; nu facem decât să lărgim domeniul actualizărilor posibile, admiţând astfel că sfera prezentului nu epuizează plenitudinea fiinţei.

Biserica nu este numai mistică şi în putere; este şi văzută, actualizată. Istoric Biserica se întrupează, cum s-a întrupat Hristos. Dar fiinţa ei interioară nu se poate reduce la perceperea istorică şi întruparea ei. Biserica este vizibilă în viaţa lui Hristos, în cea a sfinţilor, în sacramente, în ierarhie, în obştea ei, în concilii etc. Actualizarea, forma, oricum fiind un avantaj pozitiv, o îmbogăţire, o biruinţă, nu implică negarea infinitului necuprins; nu susţine că exotericul conţine mai mult decât esotericul. Calea urmată de Böhme n-a fost suficient de ortodoxă, iar doctrina sa a fost tulbure, dar în orice caz, el a fost mai creştin decât Aristotel. Lumea elenică se temea de infinit şi se străduia să se apere de el. În lumea creştină infinitul este categoric revelat ca şi materia vieţii. Böhme este complet cufundat în acest infinit care se desfăşoară de la descoperirea creştină.

În conştiinţa Bisericii se înfruntă două principii; anticul principiu elenic, artistotelic al formei care limitează, al prezentului desăvârşit, şi principiul creştin, mistic, susceptibil întotdeauna de noi actualizări creatoare. Nu trebuie

uitat că actualizarea şi întruparea chiar a Bisericii în istorie, ridică reacţii ale naturii omeneşti, limite ale gândirii mobile şi dinamice, ale orientării spirituale omeneşti. Biserica văzută nu este decât o parţială prezentare a Bisericii nevăzute, nu este decât o formă incompletă a materiei sale, a vieţii umanităţii şi a lumii. Biserica nu se manifestă şi nu se descoperă în toată plenitudinea fiinţei sale, nu realizează toate posibilităţile ce le acoperă în ea însăşi. Actualizarea, întruparea şi deschiderea ei completă vor fi transfigurarea cosmosului, venirea unei noi lumi, instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu. Interiorul închide mult mai mari bogăţii decât exteriorul.

Catolicii fac o distincţie între sufletul şi corpul Bisericii. Sufletul este mai vast decât corpul. Toţi cei a căror voinţă este îndreptată către Dumnezeu şi divin îi aparţin chiar dacă, conştiinţa lor nu este creştină şi chiar dacă nu iau parte la viaţa întrupată şi văzută a Bisericii. Aparţin corpului Bisericii cei care participă la sacramente şi sunt subordonaţi ierarhiei sale. Această doctrină este o corectare adusă concepţiei catolice a Bisericii, care condamnă majoritatea omenirii la pedeapsă. Dar această doctrină trebuie să-i facă pe oameni să admită că cercul Bisericii în potenţialitate mistică este mai bogat decât în ritualul formal.

Asupra acestui subiect există două puncte de vedere: sau se recunoaşte că absolutul şi infinitul pătrund în relativ şi sfârşit, sfinţindu-l, creând un cerc sacru şi închis, sau se admite că sfârşitul şi relativul aspiră la absolut şi infinit, generând o mişcare creatoare. Prima opinie este exclusiv conservatoare şi sacramentală, iar a doua este creatoare şi profetică. Plenitudinea creştinismului le conţine pe amândouă.

Întruparea este simbolizarea; Biserica văzută este simbolizarea Bisericii nevăzute; ierarhia pământească este cea a

ierarhiei cereşti. Dar simbolul presupune neapărat infinitul aşezat dincolo de el. Biserica prezentă şi întrupată în istorie, nu constituie insondabila profunzime şi plenitudinea sa, căci infinitul ei rămâne dincolo. Este imposibil de încarcerat nesfârşitul în sfârşit. Prin cunoaşterea acestui adevăr se distinge realismul simbolic de realismul naiv.

Biserica este corpul lui Hristos, care cuprinde tot infinitul vieţii cosmice, căci El însuşi este cosmic. Sacramentele şi dogmele Bisericii sunt expresia văzută a vieţii misterioase a corpului cosmic al lui Hristos.

Totuşi dogmele, cum am semnalat mai sus, nu sunt decât formulele simbolice ale adevărurilor experienţei spirituale, întâlnirile esenţiale ale omului cu Dumnezeu şi cu Hristos. Sacramentele nu sunt decât punctele principale şi văzute în care se concentrează evenimentele teurgice, care se săvârşesc în viaţa cosmică. Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este răstignit veşnic în cosmos şi jertfa sa euharistică este veşnic oferită. Biserica, duce spre aceste mistere ale vieţii divine, dar ele rămân de nepătruns raţionalismului şi spiritului său juridic. Prin natura ei Biserica este bilaterală; nu o putem aprecia dintr-un punct de vedere monofizit. Nu are numai o origine divină, are şi o origine cosmică, poartă nu numai semnătura lui Dumnezeu, dar şi amprenta lumii. Biserica este Dumnezeu-Lume, Dumnezeu-Umanitate.

La temelia cosmică şi pământeană a Bisericii trebuie să se aşeze puritatea, inocenţa, castitatea dobândite din viaţa cosmică, în lume. Dacă nu ar fi existat această dăruire a purităţii şi castităţii, atunci naşterea, întruparea lui Dumnezeu, venirea Fiului pe pământ ar fi fost imposibile. Forţa susceptibilă de a primi în ea pe Dumnezeu şi capabilă să-l introducă în lume nu ar fi existat. Venirea lui Dumnezeu nu poate rezulta dintr-o constrângere exterioară exercitată

asupra lumii; aceasta trebuie să se deschidă ea-însăşi lui Dumnezeu; să pornească spre naşterea şi întruparea Fiului şi trebuie să creeze o natură îndeajuns de pură ce implică sacrificiul pentru a primi în ea pe Dumnezeu. Fecioara Maria este tocmai această natură a lumii, îndumnezeirea ei naturală care constituie baza cosmică a Bisericii. Biserica nu este aşezată numai pe Hristos, pe harul divin, dar şi pe Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu, pe sufletul cosmosului ce a atins puritatea şi castitatea, născând în duh şi nu în natura păcătoasă.

În Fecioara Maria lumea şi umanitatea ating îndumnezeirea liberă nu printr-o lucrare a harului deosebit, liber de păcatul originar, cum învaţă dogma catolică a Imaculatei Concepţii, ci prin înţelepciunea liberă a creaturii însăşi. Dumnezeu putea realiza castitatea tuturor oamenilor, printr-un act al Atotputernicei Sale voinţe. Dar doreşte obţinerea liberă a castităţii, a întregirii naturii omeneşti, ce nu a fost atinsă absolut decât în Fecioara Maria. În Fecioara Maria lumea şi umanitatea răspund chemării divine. Biserica deţine o natură unică şi ecumenică, nu doar în elementul său divin, dar şi în elementul său cosmic şi omenesc. Fecioara Maria este sufletul cosmic feminin al omenirii.

Biserica ecumenică nu este complet actualizată în Biserica văzută şi istorică; altfel ar fi inexplicabilă pluralitatea bisericilor şi confesiunilor. Biserica universală rămâne dincolo de toate diviziunile. Dacă, pe de o parte, prezentarea Bisericii în istorie constituie un proces de îmbogăţire, de a şti împlinirea rolului universal şi istoric ce trebuie să-l aibă creştinismul, pe de altă parte implică un proces de scădere, o inevitabilă adaptare la nivelul mediu al masselor populare. În Biserică economia a jucat un rol preponderent. Toate corpurile istorice s-au creat pentru a servi interesele colectivităţilor; poartă amprenta lor. Re-

ligia în lume este o creaţie la care au colaborat poporul şi învăţaţii religiei, profeţii. De aceea viaţa religioasă comportă în acelaşi timp stratificări populare şi stratificări spirituale aristocratice.

Biserica văzută nu poate exista numai pentru minoritatea aleasă; ea se adresează întregii omeniri şi întregului univers. De aici toată latura ei negativă, tragedia sfâşiată a destinului ei, toată cucerirea repulsivă din istoria ei. Biserica trebuie să coboare în adâncimile vieţii universale, nu poate rămâne pe culmi, cum doresc gnosticii, montaniştii şi discipolii diverselor secte. Lumea omenească, în care trebuie să trăiască Biserica, este doborâtă de naturalismul păgân, de ură şi mărginire. Adevărul ecumenic al Bisericii se scindează pe fascicole păgâne. Marea aberaţie istorică a stat în faptul că prea des omul a confundat mărginirile sale cu absolutul divin, a conferit o valoare absolută şi sacră trupului istoric. Biserica este o realitate ontologică, un organism spiritual. În această fiinţă reală, care se află nu numai pe pământ, dar şi în cer, nu doar în timp, dar şi în eternitate, sunt amestecate două naturi: Dumnezeu şi lumea, Dumnezeu şi umanitatea. Iată raţiunea pentru care Biserica, organism şi fiinţă reală, împărtăşeşte destinul lumii şi al umanităţii, suferă şi se dezvoltă. Biserica aparţine ordinului iubirii şi libertăţii, dar trăieşte în lumea naturală a discordiei şi constrângerii. Biserica aparţine ordinului spiritual, dar este cuprinsă în ordinul natural, pe care este chemată să-l transfigureze.

Sacramentele Bisericii constituie prototipurile transfigurării întregului univers. Numai prin sacramente, prin liturghie, prin euharistie comuniază poporul cu profunzimea vieţii spirituale. Sacramentele se săvârşesc în adâncurile vieţii cosmice; acolo se face jertfa lui Hristos. Sacramentele se realizează în fiecare fenomen al vieţii, dar sunt văzute şi

concentrate în misterul Bisericii şi acolo se revelă întregii umanităţi. Religia populară este liturgică şi simbolică.

Nu pot adera Bisericii punând condiţia de a nu accepta decât Biserica cerească, sau Biserica ce a realizat perfecţiunea pe pământ. Nu pot primi Biserica din exterior, ci numai din interior. Atunci, nu poate fi vorba de o legătură contractuală între ea şi mine; la Biserică aderând prin interioritate. Doresc o dezvoltare creatoare, nu pot admite stagnarea, imobilitatea şi inerţia. Numai o concepţie întregită despre Biserică, înfăţişată prin cosmosul încreştinat, ca Biserică cerească şi eternă şi nu doar temporală şi istorică, mă eliberează de apăsarea ei exterioară, mă opreşte să emit judecăţi criticiste asupra ei. Intrarea în Biserică, este pătrunderea în planul etern şi divin al lumii. Acest act nu implică o separare de concret, părăsirea lumii, ci cu adevărat participarea la transfigurarea lor.

Biserica este dinamică, este un proces creator; oprirea acestui proces este o slabiciune şi un păcat omenesc. În Biserică nu există doar principiul lui Petru, ci şi cel al lui Ioan şi Pavel. Tradiţia esoterică a lui Ioan niciodată nu moare în Biserică; trăieşte nu numai în Evanghelia temporală şi istorică, dar şi în Evanghelia eternă. Hristos a propovăduit venirea Împărăţiei lui Dumnezeu şi ne-a chemat în căutarea ei înainte de orice, nu a instituit dintr-o dată o Biserică istorică cu întocmirea ei pământească.[1] Obştea creştină primitivă trăia într-o atmosferă eshatologică, în aşteptarea celei de a doua Veniri a lui Hristos, a Venirii Împărăţiei lui Dumnezeu; organizarea unei biserici, în sensul istoric al cuvântului, nu-i era necesară. Întemeierea Bisericii pentru viaţa pământească a devenit indispensabilă când

1 În critica istorică, găsim multe idei, bine justificate în această privinţă, fără ca ea să cuprindă întinderea religioasă a afirmaţiilor sale. Există mari adevăruri la Zorne, Sabatier, Heiler, dar ei nu văd adevărul istoric decât printr-o separare de conştiinţa Bisericii.

s-a conştientizat îndelungul drum istoric ce mai trebuia parcurs, nefiind încă momentul instaurării Împărăţiei lui Dumnezeu. Aceasta necesita elaborarea de publicaţii în vederea unei vieţi istorice. Darurile harismatice au slăbit şi canoanele s-au promulgat recunoscându-se că harul sacerdoţiului este transmis prin succesiune apostolică. Pe pământ s-a instituit Biserica în locul Împărăţiei lui Dumnezeu. Dar niciodată nu trebuie să fie confundată Biserica pământească cu Împărăţia lui Dumnezeu, nici identificată cu ea, căci Biserica nu este decât calea care duce la Împărăţie. Ideea Împărăţiei lui Dumnezeu rămâne o idee eshatologică şi nu istorică.

Împărăţia lui Dumnezeu este legată de Biserica nevăzută, cerească şi mistică.

II.

Hristos a fost manifestarea Dumnezeului-Om, a Dumnezeului desăvârşit şi a omului desăvârşit, a două naturi unite într-o persoană. Prin aceasta creştinismul se afirmă ca religia Dumnezeului-Umanitate, ca o religie ne-monistă, şi în Biserică se unesc într-un singur organism, două naturi: Dumnezeu şi umanitatea. Biserica este un organism, un proces teandric; în ea fiinţează nu numai harul Divin, dar şi libertatea şi activitatea omenească. Concepţia monofizită despre Biserică neagă lucrarea reciprocă Dumnezeu şi umanitate; această concepţie împiedică mai ales, înţelegerea comuniunii oamenilor prin iubire, care este cu adevărat conţinutul pozitiv al vieţii creştine. Duce la înăbuşirea principiului omenesc prin principiul îngeresc, ajunge să stăpânească exclusiv ierarhia eclesiastică, duce la predominarea sacerdoţiului în viaţa Bisericii. Clericalis-

mul este un monofizism, o scădere a valorii omenirii. Se consideră că trebuie să domine în Biserică ierarhia sacerdoţiului, adică ordinul îngeresc şi nu ordinul omenesc. Din această cauză creaţia omenească devine imposibilă; este aruncată dincolo de zidurile ei. În fapt, activitatea şi creaţia omenească au existat în viaţa Bisericii, nu s-a putut bara drumul lor; dar au fost ascunse prin predominarea formelor de sacerdotalism. Papalitatea reprezintă o intensă activitate omenească, dar niciodată nu a vrut să se afirme ca principiu omenesc.

Înţelegerea monofizită, unilaterală a Bisericii, este respinsă prin faptul că Dumnezeu se descoperă în creştinism prin Fiul Său, Dumnezeu-Om, adică însăşi descoperirea implică activitatea şi libertatea omenească manifestate în natura lui Hristos. Biserica creştină posedă nu numai un izvor divin, dar şi teandric, nu poate exista fără umanitate, fără natura omenească; şi această umanitate nu este doar obiectul supus lucrării harului divin, este şi subiectul activ, liber, creator, care răspunde chemării divine.

În Biserică există o permanentă mişcare mergând de la Dumnezeu spre omenire şi de la omenire spre Dumnezeu; aşa este determinată dinamica vieţii Bisericii, istoricitatea ei. Ea trebuie să aibă o neclintită temelie divină la care se leagă sacerdoţiul; nu se poate fonda pe nestatornica natură omenească. Dar pentru că trebuie să fie şi un proces dinamic-creator, se sprijină neapărat pe un fundament uman şi implică activitatea umanităţii în ea. Experienţa cunoaşterii, experienţa morală, toată plenitudinea experienţei vieţii nu este posibilă decât dacă se împărtăşesc destinele omenirii. Biserica nu este un principiu extrinsec în raport cu umanitatea şi lumea; este o experienţă; dacă este viaţa Dumnezeului-Umanitate ea este experienţa, participarea

la destinul lumii suferind tragedia vieţii. Şi aici există un adevăr elementar şi indiscutabil. Acest adevăr este recunoscut de toţi oamenii bisericii şi de teologii tuturor confesiunilor creştine, dar deducţiile sistematice şi radicale ce decurg scapă unui mare număr şi li se par problematice.

Mişcarea care merge de la om către Dumnezeu, deschiderea libertăţii şi creaţiei omeneşti îmbracă forme evident neadmise în incinta Bisericii. Un mare număr de procese creatoare aparţin doar Bisericii nevăzute, sufletului Bisericii. Viaţa Dumnezeului - Umanitate este deosebit de complexă şi destule aspecte din acest proces teandric nu sunt asimilate de Biserică, nu se consideră ca făcând parte din ea; conştiinţa ei rămâne prin excelenţă diferenţială, şi nu întregită. Doar elementul său „sacru" din creştinism este recunoscut oficial; pe când elementul său „profetic" pare a fi aruncat dincolo de Biserica văzută. Cea mai mare parte din viaţa noastră este aruncată şi din această cauză suntem condamnaţi la o existenţă dualistă şi împărţită, prin care trecem de la un ritm la altul, din Biserică în lume, şi din lume în Biserică. Toată viaţa noastră creatoare se desfăşoară în lume şi nu în Biserică. În ea atingem cunoaşterea, creăm opere de artă, contemplăm frumuseţea cosmosului, realizăm aprecieri morale, facem descoperiri? În ea se deschide şi înfloreşte iubirea romantică, se câştigă adevărata libertate, se realizează justiţia şi adevărata fraternitate?

Totuşi suntem obligaţi să admitem că tot ce constituie fiinţa autentică, plenitudinea sa, face parte din Biserică şi doar non-fiinţa rămâne în afara ei. Toată adevărata creaţie a omului intră în Biserică, înţeleasă în sensul întregit şi cosmic. Problema constă în a şti dacă omul este chemat numai la mântuire, sau are şi misiunea creaţiei. Pentru izbăvirea sufletului, procesul creator al vieţii nu este indispensabil;

este necesară libertatea creatoare a omului, nu în scopul salvării ci pentru Împărăţia lui Dumnezeu; este necesara transfigurării lumii. Este dificil de a înţelege limitele Bisericii, pentru că în realitate doctrina sa nu este pusă în lumină în creştinism. Descoperirea naturii sale implică o dezvoltare a antropologiei religioase, o revelaţie a doctrinei religioase relative la om. Problema însă se complică prin faptul că, în creaţia şi activitatea umană, sunt confundate fiinţa şi non-fiinţa, şi toată sarcina noastră constă în a discerne şi separa, în procesul teandric, ce provine de la fiinţă şi ce rezultă de la non-fiinţă. Această confuzie este cauza dificultăţii pe care o resimte conştiinţa Bisericii în recunoaşterea procesului creator omenesc, şi ea este născută prin libertatea omului.

Descoperirea vieţii Dumnezeului-Umanitate în Biserică, se revelă în doctrina creştină a Noului Adam, a noii generaţii spirituale ce provine din Hristos. Formele dominante ale conştiinţei Bisericii nu recunosc decât Vechiul Adam, generaţia naturală a omenirii; pare că nu au luat cunoştinţă, că în Hristos şi prin Hristos omul este de acum o creatură nouă în care se arată o nouă libertate şi o nouă forţă. De la Hristos, păcatul originar nu mai are stăpânire absolută asupra omului; căci acesta, ca şi cosmosul, nu mai aparţine exclusiv planului natural, ruptura între natural şi supranatural fiind depăşită. De acum înainte se pot desfăşura în ele o viaţă şi o creaţie spirituală şi această viaţă şi creaţie aparţin vieţii teandrice a Bisericii.

Toate procesele vieţii se desfăşoară în Biserică; în ea înfloreşte Frumuseţea vieţii cosmice. În ea au creat Shakespeare, Goethe, Puşkin, omul a avut conştiinţa libertăţii sale originare, Böhme a atins summum-ul gnozei, Nietzsche a trăit tragedia lui Dionysos crucificat; în ea s-a deschis creaţia omenească, atunci când provenea din fiinţă

şi-i era destinată. În Hristos a primit omul în acelaşi timp o forţă divină şi umană; devine om întreg, fiinţă spirituală, noul şi eternul Adam. Omul nu se revelă decât în Dumnezeul-Umanitate, adică în Biserică, deşi el poate să nu-şi dea seama de aceasta. Goethe putea să nu înţeleagă că tot ce era fiinţă adevărată din creaţia sa se desfăşura în sânul Bisericii, şi era manifestarea ei.

A concepe creştinismul exclusiv ca religie a salvării personale, înseamnă a scădea şi restrânge conştiinţa Bisericii, înseamnă să ascunzi viaţa Dumnezeului-Umanitate şi procesul teandric creator al lumii. Această concepţie a creştinismului este un pur nominalism care contrazice însăşi ideea de biserică, şi care într-adevăr respinge realitatea sa ontologică, cea a umanităţii, a Dumnezeului-Umanitate şi a cosmosului. Numai creştinismul, înţeles ca religie care iluminează şi transfigurează lumea, poate recunoaşte că viaţa creatoare a omenirii aparţine Bisericii. Problema noastră nu constă în întrebarea dacă, din punctul de vedere al Bisericii, putem admite şi explica viaţa creatoare omenească, ci dacă cu adevărat această viaţă creatoare este chiar viaţa Bisericii, cu toate că acum nu pricepem aceasta decât în parte.

Epoca noastră a creat un dualism fără precedent al Bisericii şi lumii, al sacrului şi al profanului, al religiei şi al vieţii; a despărţit vechiul agregat istoric în care erau adunate creştinismul şi viaţa socială. Această situaţie nu se mai poate menţine pentru conştiinţa religioasă; viaţa se trăieşte fără de dorirea lui Dumnezeu, rămâne fără justificare şi nesfinţită, religia este surghiunită într-un colţ al sufletului. Dar acest proces dureros deschide noi posibilităţi; graţie lui, creştinismul se eliberează de obiceiurile păgâne şi de vechea generaţie naturală, contribuie la spiritualizarea creştinismului, la naşterea unei spiritualităţi noi în lume. În

Biserica văzută şi perceptibilă, vechea natură păcătoasă a omului există şi adesea deformează şi slăbeşte creştinismul; dar până în prezent nu au fost complet deduse toate urmările dogmei hristologice. Tot ce a suferit Biserica în viaţa sa istorică coruptibil, funest, provine din neiluminarea, neîncreştinarea naturii omeneşti. Or, în istoria vieţii sale, ca şi în lume, majoritatea domneşte asupra minorităţii, adică partea mai puţin spirituală a omenirii domneşte peste cea mai mult spirituală. Şi această influenţă nefastă a activităţii omului în viaţa Bisericii a fost un imens obstacol în perceperea naturii sale teandrice, în sfinţirea interioară a procesului creator ce se săvârşeşte în ea.

III.

Sf. Thoma d'Aquino a aşezat omul cu inteligenţa lui în ierarhia inferioară a duhurilor. După el, este inaccesibilă omului cunoaşterea pur intelectuală, ea caută experienţa sensibilă. Cunoaşterea îngerească este pur intelectuală; ierarhia angelică este aşezată peste om. După această concepţie fiinţa umană nu ocupă un loc central în ierarhia cosmică şi nu se explică pentru ce Hristos a fost mai curând Dumnezeu-Om decât Dumnezeu-Înger. Într-o metafizică a creştinismului se pune tulburătoarea problemă a raporturilor între ierarhia îngerească şi ierarhia omenească. Trebuie să fie subordonat principiul uman celui îngeresc, ca unui principiu ce-i este superior?

Destinele istorice ale omenirii sunt strâns legate de răspunsul ce se dă acestei probleme. Doctrina clericală şi hierocratică privind Biserica, Statul, viaţa socială şi culturală omenească, este o doctrină care afirmă întâietatea princi-

piului îngeresc asupra principiului omenesc. Hierocraţia în forma extremă, se ciocneşte de ideea Dumnezeu-Om căreia îi substituie Dumnezeul- Înger. Hierocraţia bisericii catolice contrazice noţiunea locului central şi suprem ocupat de om în ierarhia fiinţei, noţiune al cărei adevăr a fost manifestat prin venirea lui Dumnezeu-Om; acestă doctrină împiedică viaţa Bisericii să se realizeze ca viaţă a Dumnezeului-Umanitate. *„Papacezarismul"* ca şi *„cezaropapismul"* , supun principiul uman autorităţii principiului îngeresc şi acest sistem se putea justifica dacă Hristos ar fi fost mai curând Dumnezeu-Înger decât Dumnezeu-Om, dar umanitatea lui Hristos îl contrazice şi trebuie respins ca o ispită.

În această privinţă *„cezaropapismul"* oriental este pe acelaşi plan cu *„papacezarismul"* occidental. Împăratul, aparţine ordinului sacerdotal şi primeşte harisme particulare conferindu-i puterea, nu mai aparţine ordinului omenesc ci celui îngeresc. Elementul omenesc în el nu mai are importanţă cum nu are nici la preot; căci nu lui îi sunt acordate harismele; acestea se simbolizeaza în lume, iar în realitate sunt acordate ordinului îngeresc. Papa şi împăratul sunt mediatori a căror putere nu este omenească, căci e înfăţişată ca o teofanie; omul nu este decât un fenomen accidental în ei. Astfel activitatea revine principiului îngeresc şi mediator, pe când omul trebuie să rămână pasiv.

Dar în realitate, ierarhia stabilită prin Hristos este în sens invers în raport cu aceasta. În centrul fiinţei se află omul şi nu îngerul, omul se ridică în sânul Treimii. Hristos este omul ceresc absolut şi nu poate fi supus nici unei ierarhii îngereşti. Principiul îngeresc este mediator, pasiv, translativ, în timp ce principiul uman este din contră activ şi creator. Ierarhia îngerească a sacerdoţiului este necesară vieţii Bisericii tocmai pentru că este pasivă şi nu depinde de ac-

tivitatea liberă, inerentă principiului uman; de aceea îi aparţine puterea de a conduce sacramentele. Prin intermediul acestei ierarhii îngereşti, omul primeşte lucrarea harului şi a energiei divine.

Dar dacă ierarhia îngerească sacerdotală are de îndeplinit o misiune, totuşi aceasta nu se poate extinde pe întreaga viaţă activă şi creatoare a omului din societate şi din cultură. Ordinul angelic, în sensul propriu şi restrâns al cuvântului desemnează starea monastică care izolează stingerea naturii omeneşti. Aceasta proiectează o lumină asupra naturii principiului ierarhic. În viaţa spirituală şi religioasă, simbolismul se substituie realismului. Hierocraţia care naşte *„papacezarismul"* şi *„cezaropapismul"* este întotdeauna un simbolism în care nu se manifestă adevărata înălţime a spiritului omenesc. Rolul predominant în viaţă nu este acordat sfinţeniei, care este o reală dobândire a desăvârşirii omeneşti, el este atribuit sacerdoţiului, care nu face decât să simbolizeze în omenire ierarhia cerească. Astfel împăratul ca membru al unui ordin sacru, ca „preot exterior" al Bisericii, nu este un om însemnat, nici un conducător puternic, a cărui valoare va fi determinată de calităţile omeneşti; el nu este decât o reflectare simbolică a ierarhiei îngereşti.

Aceste fenomene din istorie, au dus la unirea Bisericii cu Statul, la confuzia Împărăţiei lui Dumnezeu şi a împărăţiei lui Cezar; ele decurg din introducerea în creştinism a unui fals principiu de monarhie, care-i este străin şi care urcă în păgânism şi în totemismul primitiv. *„Papacezarismul"* şi *„cezaropapismul"* oferă o soluţie eronată problemei antropologice, o doctrină a omului în care valoarea, misiunea sa creatoare sunt respinse, principiul îngeresc este substituit principiului uman. Amorţeala şi degenerarea creştinismu-

lui rezultă din exclusiva hierocraţie şi dintr-un simbolism care împiedică triumful realismului. Dominarea hierocratică mai rezultă şi din faptul că, creştinismul a fost primit prin elementul rasial, s-a dezvoltat în el, s-a refractat sub forma unei religii populiste.

Acesta este principiul hierocratic, simbolismul ierarhiei angelice care menţine acest caracter rasial din creştinism, dar acum acest element suferă o criză metafizică, este zguduit din temelii. De acum înainte creştinismul nu mai poate fi o religie de rasă, credinţa nu mai este ereditară, devine personală. Creştinismul încetează să mai fie o religie populară, în vechea accepţie a cuvântului, el devine peste tot în lume religia intelectualilor. Aceasta schimbă caracterul creştinismului, clatină conştiinţa simbolică hierocratică.

Ultima noţiune eshatologică a creştinismului, ultima nădejde a lumii creştine este un sacerdoţiu regal universal, nu o hierocraţie, nu o teocraţie papală sau imperială, nici un reflect simbolic al lumii cereşti, ci o transfigurare religioasă a omenirii, a lumii. Prin calea ierarhică, umanitatea se îndreaptă spre împărăţia universală a libertăţii, spre transfigurarea religioasă, este supusă lucrării forţei divine şi primeşte darurile harului prin intermediul sacerdoţiului. Sacerdoţiul regal, despre care ne vorbeşte Apostolul Petru şi Sf. Macarie Egipteanul[1], este o împărăţie ierarhică, dar este a ierarhiei omeneşti şi nu a celei îngereşti, iar aceasta nu înseamnă negarea rolului pe care principiul ierarhic a trebuit să-l joace în istorie.

1 Sf. Macarie spune: „La fel ca pe vremea profeţilor, doar ungerea era suficientă, pentru că unşii erau regi şi profeţi, la fel acum oamenii spirituali, consacraţi prin cereasca ungere, devin creştini prin har, spre a fi regi şi profeţi ai misterelor cereşti" .

De fapt, umanitatea este datoare infinit sacerdoţiului, căci fără el nu ar fi ieşit din haosul şi barbaria spirituală.

IV.

Biserica prin natura sa este una şi unică; este o realitate unică aşa cum este şi personalitatea. Are conştiinţa de ea însăşi ca Biserică universală, căci universalismul este principiul său constitutiv. Biserica nu poate fi determinată de limite geografice şi etnografice, nu este naţională, nu este nici orientală nici occidentală.

Dar universalismul, poate fi înţeles diferit. Se poate concepe în sensul unei răspândiri cantitative pe suprafaţa pământului şi cu pretenţia unităţii exterioare, organizate. Aceasta este o concepţie „orizontală" şi deosebit de dragă catolicismului, dar mai există şi alta proprie ortodoxiei. Ecumenismul este o calitate şi nu o cantitate; aceasta este o dimensiune în profunzime. Biserica universală nu cere să se organizeze o unitate exterioară. Ecumenismul poate exista în dimensiunea interioară a fiecărei dioceze. Concepţia verticală de universalism este cea care poate cel mai bine afirma unitatea şi ecumenismul Bisericii, în ciuda împărţirilor exterioare.

În elementul uman, în lumea naturală, creştinismul se individualizează, ceea ce este un bine; dar se găseşte şi într-o stare de fărâmiţare şi neînţelegere, ceea ce este un păcat şi un rău. Biserica nu este despărţită, nici în natura sa ontologică, întotdeauna ecumenică, nici în adevărul său divin, ci în umanitatea ei care nu este capabilă să primească plenitudinea creştinismului şi care n-a asimilat decât aspectele fragmentare din adevăr. Despărţirea s-a făcut în împărăţia lui Cezar, căci Împărăţia lui Dumnezeu nu poate fi decât

una. Vrăjmăşia dintre confesiuni este ura împărăţiei lui Cezar, a omenirii scufundate în această lume naturală. Lumea spirituală nu cunoaşte duşmănia şi despărţirea; dar ea însăşi a slăbit în lumea naturală.

În lumea văzută nu există unitate exterioară a Bisericii; ecumenismul ei nu este complet actualizat. Nu doar despărţirea bisericilor şi mulţimea confesiunilor creştine, dar chiar faptul că există confesiuni ne-creştine în lume, că există o lume ne-religioasă şi anti-creştină, dovedesc aceasta. Prin opoziţia antireligiosului (vitalismul neo-păgân) se dovedeşte că biserica este puternică în real neconcretizat. Un ecumenism exprimat exterior, actualizat în întregime, ar fi fost încreştinarea întregii omeniri şi a cosmosului. În realitate, această încreştinare nu s-a săvârşit decât în parte. Rămâne încă nevăzut ecumenismul Bisericii; numai despărţirile sunt aparente. Numai asimilând şi identificând partea şi totul, se poate afirma unitatea văzută a Bisericii ecumenice; totuşi, dacă unitatea este doar aparentă, nu înseamnă că principiul ecumenic nu acţionează în văzut.

Nu Biserica este lipsită de unitate, ci împărăţia acestei lumi. În existenţa istorică, ce aparţine lui Dumnezeu şi ce aparţine lui Cezar s-a confundat. Despărţirea Bisericii a fost determinată de mobilurile „lui Cezar" şi anumite mişcări, caută unitatea, plecând de la principii analoage. Dar carnea şi sângele despart, doar duhul uneşte. Până în prezent majoritatea proiectelor de unire a bisericilor au fost „cezariste" şi deci ineficace şi dăunătoare[1]. Nu se va realiza unirea în această sferă; se va săvârşi doar în duh şi prin lucrarea Sf. Duh.

Tipul oriental şi tipul occidental din creştinism se deosebesc nu prin diferenţe de dogme sau organizări eclesiastice ci prin structura experienţei lor spirituale care a dus la di-

1 Aici vreau să vorbesc despre mişcările „uniaţilor" sau de cele contemporane pur exterioare şi sociale.

vergenţe între oamenii ce au primit şi au refractat prin ei înşişi creştinismul.

Experienţa spirituală este mai profundă decât dogmele şi le este anterioară; organizarea Bisericii este determinată de orientarea spirituală a vieţii popoarelor; acestea deci, sunt diferenţele de ordin primordial şi vital care au determinat căile Orientului şi Occidentului. În lumea creştină, există două orientări spirituale a căror existenţă este predeterminată de planul divin al istoriei universale. Diferenţele spirituale, vitale şi experimentale s-au manifestat mult înaintea despărţirii Bisericilor, nu trebuia neapărat să fie provocate. Creştinismul ar putea exista sub diferite forme în Biserica ecumenică.

Patristica răsăriteană întotdeuna a fost deosebită de patristica occidentală. În ea a rămas mai puternică tradiţia platonismului, deoarece era mai mistică, preocupările erau mai ontologice şi speculative. Dogmele au fost elaborate mai ales de învăţaţii Bisericii răsăritene. În Orient, au apărut toţi gnosticii şi ereticii, ceea ce mărturiseşte intensul interes avut pentru gnoză şi problemele de dogmatică şi metafizică religioasă. Un Origen sau un Sf. Grigorie de Nyssa nu s-ar fi ivit în Occident, unde predomină tradiţiile stoicismului şi jurisdismului roman. În Occident, se interesau mai ales de organizarea Bisericii şi se acorda o atenţie deosebită problemelor libertăţii, harului şi mântuirii. Patristica occidentală n-a dat nici un mare gânditor, cu excepţia Sf. Augustin; ea nu a avut decât scriitori remarcabili îndeosebi Tertullian şi Sf. Ieronim.

În tipul oriental al creştinismului, a fost fundamentală problema transfigurării naturii umane şi a naturii lumii. Aceasta se leagă cu caracterul mult mai cosmic al ortodoxiei, cu orientarea deosebită către A Doua Venire a lui Hristos, către Înviere.

Învăţaţii Bisericii răsăritene, Clement al Alexandriei, Origen, Sf. Grigorie de Nazianz şi alţii, n-au elaborat prin ei înşişi o concepţie a creştinismului ca religie a salvării personale, nu au atins doctrina fericirii celor aleşi în paradis şi a condamnării eterne pentru tot restul speţei omeneşti. Gândirea răsariteană este mai puţin legată justificării şi salvării, decât transfigurării şi îndumnezeirii; de aici decurge doctrina apocatastazei sale.

În Occident, mai întâi în catolicism apoi în protestantism, problemele primordiale sunt cele ale justificării, ale salvării prin opere sau prin credinţă, valorificarea părţii de libertate sau de har în lucrarea de mântuire. De aceea criteriul autorităţii are o aşa importanţă; este o noţiune juridică, socială şi organizatoare a izbăvirii. Niciodată această problemă n-a inspirat un interes deosebit gândirii religioase din Răsărit. Când se ataşează criteriului şi autorităţii, înseamnă că natura nu este transfigurată, este despărţită de Dumnezeu şi opusă Lui; naturalul rămâne separat de supranatural, netransfigurat, necreştinat şi disciplinat din exterior.

În realitate, naturalul ca sferă independentă de fiinţă nu există; nu este decât o stare a păcatului, o despărţire de Dumnezeu. Fiinţa adevărată, autentică a omului şi lumii este înrădăcinată în Dumnezeu. Astfel a gândit ortodoxia şi prin această gândire a fost mai aproape de adevăr decât catolicismul. Acesta, cunoaşte un intens dinamism, dar care nu implică transfigurarea naturii, îndumnezeirea ei; nu pare a căuta creştinarea speţei umane şi a cosmosului. Iată de ce întotdeauna catolicismul a fost mai juridic decât ortodoxia[1].

Ortodocşii şi catolicii au noţiuni diferite despre har. În ortodoxie harul este darul Sf. Duh. În catolicism lucrarea harului este prea limitată prin organizarea legală a

1 Există evident în catolicism nu numai mistici, dar chiar teologi la care se simte cu totul alt spirit. Aceasta se remarcă mai ales în teologia catolică germană. O concepţie mai organică şi mai mistică a Bisericii se găseşte în special la Moehler, Scheeben iar printre contemporani la Guardini.

Bisericii; sunt aproape confundate doctrina Sf. Duh şi cea a harului. Natura Sf. Duh ca ipostază independentă a Treimii nu este pusă în lumină. Din contră, conştiinţa ortodoxa vede pretutindeni lucrarea Sf. Duh. În profunzimea sa, ortodoxia este mai ales religia Sf. Duh; îi este străină ideea sacrificiului şi răscumpărării, atât de dragă catolicismului. De aici decurge şi o cu totul altă concepţie despre lucrarea Sf. Duh, care este considerată ca transfigurare a naturii umane, ca iluminare, ca naştere a unei noi creaturi, şi nu ca o împăcare cu Dumnezeu, nici ca justificare a omului înaintea lui Dumnezeu.

În realitate, harul poate modifica omul, dar nu-l justifică, pentru că este lucrarea gratuită de energie divină ce se exercită asupra naturii umane. De altfel, este necesară justificarea omului înaintea lui Dumnezeu? Se pare că aici există o noţiune juridică creată de gândirea limitată a omului şi incapabilă să primească adevărul divin din creştinism. Chiar în ortodoxie, teologia şcolară este contaminată de ideea justificării, dar mai puţin decât în catolicism. Doctrina teologică crede că omul se salvează prin Hristos, că se împacă iar cu Dumnezeu, prin jertfa lui Hristos.

Dar într-un sens mai profund, ni se descoperă că – omul se salvează nu prin Hristos, ci în Hristos – în noua generaţie spirituală provenită din Hristos, în noua natură şi noua viaţă spirituală. Hristos este înainte de toate descoperirea acestei vieţi noi, a Împărăţiei lui Dumnezeu. Justificarea şi izbăvirea sunt doar momente secundare ale căii spirituale. Îi este mai uşor conştiinţei ortodoxe să înţeleagă aceasta decât celei catolice.

Occidentul tinde să despartă pe Dumnezeu de umanitate, susţinând şi exprimând mai mult misiunea omenirii despărţită. De aici provine activitatea intensă şi originală a principiului antropologic în instituirea papalităţii. Tot de

aici provine umanismul, care desparte definitiv omul de Dumnezeu. Există aici un nestorianism cu totul special. Este lesne de criticat sistemul dogmatic papal, dar se uită de obicei că este un mit creat în istorie de omenirea creştină a Occidentului şi acest mit devine forţa puternică din procesul istoric, forţă care nu a fost doar negativă.

Creştinii Răsăritului prin structura spiritului sunt platonicieni, pe când creştinii Occidentului sunt aristotelici. Şi aici există, nu o diferenţă de doctrină sau de teorie, ci o diferenţă de viaţă şi de experienţă. Planul natural după concepţia aristotelică şi thomistă, nu este pătruns de energiile divine; trăieşte după legea sa şi este supus doar lucrării organizate a harului din afară. Am demonstrat că toată calea Occidentului, nu numai a catolicismului, ci a întregii culturi occidentale este fondată pe concepţia aristotelică a raportului formei şi materiei, a puterii şi actului. Importanţa materiei şi a puterii fiinţei este scăzută.

Materia (în sensul grec al cuvântului) sau puterea constituie non-fiinţa. Fiinţa adevărată se exprimă prin materia supusă formei. Viaţa perfectă este numai act; viaţa în putere este neperfectă. De aici actualizarea, împlinirea, organizarea catolicismului şi a întregii culturi occidentale.

În Răsărit, în ortodoxie, toate forţele spirituale nu sunt actualizate, nu sunt desăvârşite; încă sunt în stare de putere, non-realizate, ascunse şi interioare. Iar noi nu considerăm aceasta ca o imperfecţiune, sau ca non-fiinţă. Răsăritul este chiar înclinat să creadă că ceea ce este lăuntric, intim, acoperit, constituie într-o mai mare măsură fiinţa, decât ce este manifestat şi deschis. Aici există o foarte mare diferenţă. Drumul Răsăritului nu poate fi gândit prin categoria aristotelismului. Pentru conştiinţa religioasă răsăriteană, naturalul este înrădăcinat în supranatural; energia divină pătrunde în lume şi o face divină. Lumea empirică este în-

rădăcinată în lumea ideilor şi lumea ideilor se află în Dumnezeu. De aceea există un cosmos ceresc, o umanitate şi o Biserică cerească, o lume de esenţe limpezi, o lume a ideilor unind Creatorul şi creaţia, Dumnezeu şi lumea.

Caracterul militant al catolicismului reprezintă victoria asupra formei finite, a actului săvârşit; este organizarea fiinţei prin supunerea materiei formei, prin actualizarea puterii. Viaţa omenirii este înfăţişată ca materie ce trebuie să dobândescă o formă determinată. Biserica catolică în ierarhia ei se concepe ca un principiu al formei, căreia materia, haosul vieţii este obligat să i se supună. Trebuie actualizate toate forţele ce le ascunde viaţa în putere; numai atunci apare fiinţa autentică; întreaga misiune a vieţii stă în această actualizare neîncetată. Occidentul înţelege viaţa ca act, ca realitate, de unde şi valoarea atribuită organizării în catolicism, în cultura occidentală. Organizarea este triumful formei, reprezintă actualizarea forţelor potenţiale. Ierarhia este înfăţişată ca o armată, Biserica este înţeleasă ca o fortăreaţă şi sufletul omenesc trebuie să se ordoneze în consecinţă. Această armată şi fortăreaţă trebuie să apere de haosul materiei, trebuie să supună viaţa formei. Aşa este spiritul catolicismului latin. Occidentul este de o nesfârşită varietate; totuşi predomină acest spirit.

Ortodoxia nu este militantă, nu este actualizată. Crede mai mult în forţele spirituale interioare şi neorganizate. Predominarea formei şi actului asupra materiei şi puterii, care este jumătate pentru fiinţă, jumătate pentru non-fiinţă, este un patos antic. Grecii se temeau de infinit ca materie şi haos; lumea catolică şi toată cultura occidentală se tem deopotrivă.

Aici găsim explicaţia identificării Împărăţiei lui Dumnezeu şi a vieţii Bisericii în destinul pământesc şi istoric. Împărăţia lui Dumnezeu ia o formă, se organizează şi se

actualizează în viaţa Bisericii. Conştiinţa istorică înăbuşă conştiinţa eshatologică. Nu mai este căutată şi aşteptată Împărăţia lui Dumnezeu, ca minunata transfigurare a lumii, ce trebuie să se împlinească la sfârşitul timpurilor. Ortodoxia a păstrat mai mult sentimentul eshatologic al Împărăţiei lui Dumnezeu; pentru ea Biserica nu este încă Împărăţia lui Dumnezeu căci Împărăţia nu se va instaura decât la sfârşitul timpurilor, este legată celei de A Doua Veniri a lui Hristos. De aceea găsim în miezul ortodoxiei credinţa în Înviere, sărbătoarea Paştilor, aşteptarea transfigurării lumii. Biserica catolică aşteaptă mai puţin venirea lui Hristos în putere şi slavă, pentru că nu afirmă puterea şi slava lui Hristos în Biserică, fără transfigurarea lumii.

Ortodoxia şi catolicismul susţin amândouă realitatea ontologică a lui Dumnezeu, a cosmosului, a omului, a Bisericii. Când pronunţă conştiinţa ortodoxă sau catolică expresia „credinţă în Dumnezeu" , accentul cade nu pe cuvântul „credinţă" , ci pe cuvântul „Dumnezeu" . Dumnezeu este mai înainte şi mai adevărat decât credinţa mea în El. Biserica este o realitate ontologică, şi nu o adunare de credincioşi. Acest realism şi obiectivism au început să degenereze în catolicism, într-un formalism şi autoritarism exterior, care tind să se substituie ontologismului viu.

Protestantismul a fost revolta lumii subiective a omului împotriva autorităţii care constrânge şi impune din afară; a fost strămutat centrul de gravitaţie al vieţii religioase în credinţă, în atitudinea interioară a omului faţă de Dumnezeu. A câştigat prin aceasta incontestabil aderenţa. Dar în protestare nu reuşeşte să se ridice peste opoziţia subiect-obiect. La Luther găsim predominarea nominalismului şi individualismului. S-a laicizat energia religioasă şi s-a orientat spre crearea culturii. Urmările culturale ale Reformei au fost deosebit de

importante şi în sec. al XVIII-lea şi al XIX-lea; consecinţele religioase n-au mai corespuns energiei şi geniului religios al lui Luther. În viaţa religioasă s-au manifestat procese de descompunere. Religia creştină se deformează în protestantismul liberal şi se transformă într-o ştiinţă a religiei. Pe drept cuvânt s-a ridicat protestantismul contra autoritarismului şi heteronomiei în religie; adevărul libertăţii spiritului şi conştiinţei s-a afirmat în el, dar ca urmare protestantismul s-a îndreptat în direcţia rupturii de tradiţia Bisericii, a predominat elementul de protest asupra reformei creatoare. Trebuie notat de altfel că individualismul este inerent nu numai protestantismului, ci întregului creştinism occidental. Ideea izbăvirii individuale a sufletului ca şi ideea predestinării unui mic număr izbăvirii, constituie un individualism ceresc şi metafizic. Acestui individualism i se opune spiritul ecumenismului, ideea caracterului colectiv al căilor mântuirii. În Biserică suntem salvaţi împreună cu toţi fraţii noştri. Aspirăm la izbăvirea universală, adică la transfigurarea întregului cosmos. Spiritul ecumenismului este mult mai bine exprimat în ortodoxie decât în catolicism. Ortodoxia este în mod cert anti-individualistă. Aceasta, nu înţeleg catolicii. Dar acest ecumenism cosmic nu a găsit expresia cuvenită nici în teologia şcolară, nici în literatura ascetică. Nu a găsit-o decât în gândirea religioasă a sec. al XIX-lea, la Homiakov, Dostoievski, Boukharev, Soloviov şi Feodorov.

V.

Este imposibil ca voinţa noastră religioasă să nu fie orientată către unirea bisericilor, unde va fi depăşită despărţirea păcătoasă a umanităţii creştine. Aceasta înseamnă că trebuie să ieşim din confesiunea noastră şi să trecem într-o stare de interconfesionalism? O asemenea stare ar fi o abstracţie, cu totul lipsită de fiinţă ca şi internaţionalismul. Nu are nici o semnificaţie termenul „inter" , nu indică nici o sferă a fiinţei. Starea de spirit interconfesional este lipsită de toată energia religioasă creatoare. Numai rămânând în tipul propriu confesional, aprofundându-l şi lărgindu-l ne îndreptăm spre universalism, către supra-confesionalism. Aceasta înseamnă că nu se poate mişca decât în profunzime şi înălţime, iar nu la periferie.

De aceea problema chinuitoare a unităţii lumii creştine trebuie să fie pusa nu exterior şi superficial, ci dinăuntru. Niciodată nu vor fi unite Bisericile prin tratate semnate de guvernele lor, prin convenţii mutuale şi înţelegeri. Adesea trâmbiţarea scopului exterior duce la o şi mai mare distanţare de unitatea reală. Punctul de vedere al lui Vladimir Soloviov acum a îmbătrânit şi de altfel el nu a trăit niciodată experienţa spirituală a catolicismului. Tentativele de unire nu au făcut decât să înrăutăţească conflictele şi antagonismele. Numai Sf. Duh poate uni Bisericile; şi evenimentul nu poate fi decât rezultatul harului, nu este accesibil doar eforturilor omeneşti. Guvernele Bisericii sunt cel mai puţin capabile să unească creştinătatea, căci întotdeauna ele au fost sursa tuturor despărţirilor.

Dar există o altă cale, este cea a unirii interioare şi spirituale a creştinilor de toate confesiunile, cea a atitudinii animate de iubire, care îngăduie să se recunoască unii pe alţii, să trăiască în lumea spirituală cu alte confesiuni. Numai calea interioară de unire spirituală şi nu cea exterioară de organizare şi dogmă poate reuni lumea creştină; înainte de toate este necesară modificarea raporturilor reciproce dintre ortodocşi, catolici şi protestanţi şi nu cea a Bisericilor lor.

Atunci se va forma o nouă alcătuire a creştinismului universal. Dincolo de diversele confesiuni creştine există unica Biserică ecumenică; poţi avea conştiinţa ei rămânând fidel confesiunii proprii. Limitele Bisericii ecumenice nu coincid cu cele ale bisericilor vizibile din istorie; sufletul Bisericii este unic, şi în ea stau nu numai cei care aparţin diverselor corpuri ale Bisericii, dar chiar şi cei care se află în afara Bisericii văzute. Există o mare confrerie spirituală compusă din creştini, căreia i se alipesc Bisericile Răsăritului şi Occidentului, toţi cei a căror voinţă năzuie către Dumnezeu şi divin, toţi cei care aspiră la o înălţare spirituală.

Doresc să mă unesc cu Jeanne d'Arc, dar nu vreau să mă unesc cu episcopul Cauchon, care a ars-o; doresc să mă unesc cu Sf. Francisc d'Assisi, dar nu vreau să mă unesc cu eclesiasticii care l-au persecutat. Pot să mă unesc cu Jacob Böhme, marele mistic care avea curăţenia inimii de copil, dar nu mă pot uni clerului lutherian care l-a condamnat. Aşa este în tot şi pretutindeni. În opera de reunire a lumii creştine este chemată să aibă un rol preponderent aprofundarea mistică a creştinismului, în care pozitivismul şi materialismul bisericii vor fi depăşite.

VI

Viaţa religioasă a omenirii are două izvoare: massa religioasă a poporului, şi marii inovatori religioşi, profeţii. Forţa şi energia divină se transmit omenirii prin aceste două căi. Toata istoria religioasă ne confirmă aceasta. Viaţa religioasă începe prin stadiul social, are o natură socială, se deschide în clan şi naţionalitate, este grefată pe viaţa raselor şi popoarelor, pe viaţa lumii naturale. Dar în drumul istoric al vieţii religioase survine o epocă subiectivă, în care a apărut personalitatea religioasă, ce se eliberează de conştiinţa socială şi i se opune. Atunci se manifestă pentru prima dată religiile spiritului, prin distincţie de religiile naturii.

Marii învăţaţi şi profeţii au fost promotorii religiei spiritului. Această religie este născută din lucrarea individualităţilor religioase profetice, şi nu din massa poporului religios. Acesta a fost înclinat întotdeauna să menţină religia în stadiul obiectiv şi naturalist. Geniul profetic desparte viaţa religioasă de baza naturală şi colectivă, rupe legăturile care ataşează religia Statului; întotdeauna se manifestă în el un individualism şi un universalism religios, indisolubil legate între ele. Una dintre aceste mari individualităţi profetice, unul dintre primii învăţaţi religioşi a fost Zoroastru; în religia sa începe să domine spiritul asupra naturii. Dar fără nici o îndoială, cele mai mari individualităţi profetice au fost vizionarii Vechii Alianţe, care au marcat un nou stadiu în revelaţia biblică. Profetul întotdeauna este solitar, prin aceasta se deosebeşte de sacrificator, de preot; trece neapărat printr-o dureroasă ruptură de religia massei. După tipul său spiritual, profetul se afirmă ca

purtătorul principiului subiectiv în viaţa religioasă, pe când colectivitatea religioasă apare ca apărătoarea principiului obiectiv. Doar mai tîrziu principiile spirituale, exprimate la origine prin individualitatea profetică, dobândesc valoarea lor obiectivă şi viaţa religioasă pătrunde într-un stadiu obiectiv; pe când viaţa religioasă se naşte în profetism, se prăbuşeşte în sacerdoţiu. Prin natura sa, individualitatea profetică este îndreptată către viitor, nu către trecut, nici către prezent. Întotdeauna văzătorul este nemulţumit de prezent, el divulgă răul din realitatea înconjurătoare şi aşteaptă de la viitor triumful principiilor spirituale superioare, care i se descoperă într-o viziune profetică. Întotdeauna există în spiritul profetic un anumit milenarism, o speranţă în venirea Împărăţiei lui Dumnezeu în lume. Profetul aşteaptă ziua judecăţii şi triumful dreptăţii. Elementul profetic este elementul etern din viaţa spirituală a lumii; este sursa mişcării creatoare, care nu admite nici osificarea, nici amorţeala vieţii religioase. Profetul nu respiră decât într-o atmosferă de libertate, se înăbuşă în lumea împietrită ce-l înconjoară, întotdeauna are viziunea lumii spirituale care trebuie să o pătrundă pe cea de aici, a cărei atmosferă este sufocantă. Profetul înţelege destinele omului şi lumii, întrevede evenimentele din lumea empirică prin contemplarea lumii spirituale. Întotdeauna gnoza profetică este o filosofie a istoriei şi nu este posibilă decât prin profeţia liberă.

Contrariul sfântului, profetul este cufundat în viaţa lumii şi a poporului său, şi împărtăşeşte destinele lor. Dar reneagă viaţa acestei lumi, o condamnă şi-i prezice un sfârşit fatal. În aceasta stă tragedia vieţii profetului. Este condamnat să sufere, este întotdeauna nefericit şi adesea este ucis cu pietre. Se deosebeşte de preot pentru că trăieşte în furtună şi revoltă; nu cunoaşte deloc odihna.

Adesea profetismul este ostil sacerdoţiului; el nu este o religie rituală, nici o religie sacerdotală. Profetul se deosebeşte de preot prin aceea că aparţine planului uman, ierarhiei omeneşti; este un om inspirat de Dumnezeu. Profetul nu aspiră la perfecţiune, la sfinţenie şi salvare personală, deşi poate atinge cele mai înalte trepte de perfecţiune spirituală; poate fi un sfânt sau nu poate fi. Nu părăseşte lumea pentru izbăvirea sufletului său, doreşte desăvârşirea omenirii, şi nu doar cea a individului.

Întotdeauna există în profeţie un spirit revoluţionar, care nu există în sacerdoţiu. Profetul nu aduce pacea sufletelor. În psihologia profetică este necesar să fie o separare. De altfel nu poate fi elementul profetic, singurul element şi predominant din viaţa religioasă. Lumea nu ar putea suporta înflăcărarea profeţiei care cuprinde sufletul; trebuie să se apere de exclusiva lui dominare. Dar fără acest duh, viaţa spirituală ar fi stinsă definitiv în lume. Luther a avut o natură profetică, iar spiritul lui a fost mai larg decât concepţia sa religioasă, în sensul limitat al cuvântului. Se regăseşte un element profetic în sec. al XIX-lea, la Dostoievski, Soloviov, N. Feodorov, J. de Maistre, Carlyle, Nietzsche, Léon Bloy, Kirkegaard. Fără această categorie de oameni, mişcarea spirituală s-ar fi oprit.

Există în lume un profetism, care nu intră în cuprinsul Bisericii. Aici apare una dintre cele mai chinuitoare probleme ale conştiinţei bisericii. Cum să explici misiunea profetică? Poate este necesar, pentru sfârşiturile Providenţei divine în lume, ca această misiune să nu fie recunoscută în Biserica, în unitate cu sacerdoţiul, dar în realitate are aceeaşi funcţie. Doar superficial profetul este în conflict cu religia mulţimii, cu conştiinţa ecumenică a Bisericii, pentru că în profunzime se arată ca fiind slujitorul ei. Adesea rămâne ascuns acest aspect şi nu este uşor de văzut.

Geniul este intim legat duhului profetic. Destinul lui este tot atât de tragic şi dureros ca cel al profetului, amândoi sunt condamnaţi la singurătate, dar în ei trăieşte un spirit universal. Singurătatea profetică nu are nimic comun cu individualismul. Profetul este în acelaşi timp solitar şi social.

Întreg viitorul creştinismului, posibilitatea renaşterii sale, depind de faptul că profetismul christic va fi sau nu recunoscut şi divulgat în creştinism. Renaşterea creştină implică nu doar un spirit sacerdotal de sfinţire a vieţii, dar şi un duh profetic de adevărată transfigurare. Mişcarea creştină îşi are originea nu numai din colectivitatea populară, dar şi din individualităţile profetice din toate treptele ierarhice. Ierarhia sacerdotală este elementul indispensabil creştinismului, dar nu poate domina exclusiv în lipsa profeţiei. Orientarea spre a Doua Venire a lui Hristos este elementul profetic din creştinism, ce nu poate lipsi din religia creştină. Prin obiectivarea sa în decursul secolelor, creştinismul s-a întărit într-atât ca religie ereditară, naţională şi colectivă, condusă numai prin sacerdoţiu, încât i-a secat duhul profetic şi a fost considerat chiar eretic. În catolicism duhul profeţiei este reprezentat numai prin femei: Sfânta Hildegarde; Marie de Vale, Catherine Emmerich.

În creştinism s-au substituit elemente naturaliste, elemente de religie naturală şi nu spirituală; şi profetismul îndreptat către religia spiritului, întotdeauna s-a ridicat împotriva lor. Se întâlnesc oameni care, deşi aparţinând unei confesiuni creştine, sunt foarte puţin creştini, pentru că ei nu sunt în mod spiritual, pe dinăuntru; au primit credinţa într-un fel exterior. Aceşti oameni se tem cel mai mult de duhul profetic, căci el ameninţă religia lor naturalistă şi tradiţională, exterioară şi autoritară. Chiar Apocalipsa, cartea profetică a Noului Testament,

poate fi interpretată nu interior ca simbolică a spiritului, ci dintr-o perspectivă naturalistă, se poate spune materialistă. Atunci nu se discerne duhul profetic şi creator din viziunile apocaliptice şi biruiesc superstiţia şi negarea vieţii. Pe culmile vieţii spirituale ale omenirii se ridică două figuri: cea a sfântului şi a profetului. Niciodată omul nu le-a depăşit. Sunt necesare amândouă operei divine din lume, la Venirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Aceste două căi spirituale, cea a sfinţeniei şi cea a profeţiei, fac parte din venirea definitivă a lui Dumnezeu – Umanitate, ele intră în viaţa întregită a Bisericii, participă la desăvârşirea şi la împlinirea ei. Pentru o vreme, după nepătrunsul plan divin, profetismul a putut trăi în afara corpului văzut al Bisericii; dar a venit ceasul în care se va recunoaşte că acest spirit – îi aparţine şi provine din profunzimea sa. Prin tragedie, prin sfâşieri evidente, printr-o luptă chinuitoare se împlineşte destinul religios al omenirii. Dar umanitatea se îndreaptă spre plerom, spre îndumnezeire, spre Împărăţia lui Dumnezeu.

Aici pe pamânt se înfruntă două planuri: Împărăţia lui Dumnezeu şi împărăţia acestei lumi; ele se întrepătrund în planul lumesc, dar trebuie indiscutabil deosebite spiritual prin personalismul de sorginte hristică.

Milenarismul poate fi înţeles într-un fel tangibil şi materialist şi atunci devine o minciună şi o utopie pământească. Aşa a fost construirea Turnului Babel; în realitate este împărăţia lui Antihrist; pseudo-milenarismul îl regăsim acum în comunism. Dar în nădejdea milenaristă este şi o adevărată aşteptare a Noului Ierusalim, o aşteptare a rezultatului pozitiv din procesul universal, al realizării Împărăţiei lui Dumnezeu.

Profeţiile creştine nu sunt optimiste, ele nu justifică teoria progresului, condamnă aprig răul ce trebuie să vină în lume. Dar ele nu sunt nici pesimiste, sunt peste optimismul şi pesimismul omenesc, căci sunt îndreptate către Venirea lui Hristos în toată puterea Sa şi în toată Slava Sa.

Postfaţă

Rus, structurat în „filosofia religioasă rusă" , dar „legat de filosofia germană" lui Berdiaev i-a fost dat să trăiască ultimii 24 de ani în Franţa, în a cărei limbă, cel puţin după mărturia din *Prefaţă* la ediţia franceză a cărţii *Spirit şi libertate. Încercare de filosofie creştină* apărută în 1930 la Tübingen, nu prea credea. Cam ca Emil Cioran, mai încoace, dar tocmai cartea de a cărei soartă în traducere se nelinişte a, îl integrează într-o problematică, în epocă, mai mult franceză, anume aceea a legitimităţii, dacă nu chiar a existenţei unei filosofii creştine.

Traducerea franceză apare în 1933. Pentru a nu o lua de prea departe şi a face mai multă istorie decât este necesar, în şedinţa din 21 martie 1931, „Societatea franceză de filosofie" punea în discuţie „noţiunea de filosofie creştină" . Raportori erau: Etienne Gilson şi Emile Bréhier. Primul începea prin a spune că „o asemenea filosofie există" , celălalt, în schimb, că „dacă o asemenea filosofie există" , „ea nu are nici un interes pentru filosof" .

Până în secolul nostru, deşi sintagma era utilizată încă de Augustin, iar cu un veac şi ceva în urmă apăruseră două cărţi numite astfel (*Philosophia christiana* şi *De notione philosophiae christianae*), „numai ocazional s-a dat filosofiei epitetul creştină" , avea să remarce Maurice Nedoncelle, el însuşi participant, în anii următori, la discuţie. Faptul însă nu avea prea mare relevanţă nici pentru admiterea nici pentru respingerea ideii, pentru că mai mult decât numele era starea de spirit şi filosofia creştină sau filosofia creştinismului era, este o stare de conştiinţă cu sens şi rost matriceal. Chiar dacă nu o filosofie asemenea marilor filosofii

istorice: platonismul, aristotelismul, cartezianismul, kantianismul, hegelianismul fenomenologia, şi nu, întrucât este cu mult peste o doctrină anume, nu înseamnă că rămâne în afara câmpului. Fenomen decisiv, creştinismul putea trece, a trecut, de fapt, ca o *forma mentis* în toate exerciţiile spiritului, deci şi în filosofie, căreia i-a transfigurat destinul spre slava ei. Numai existenţa a peste un mileniu, în determinaţie istorică-evenimenţială de spiritualitate medievală (de limbă greacă, bizantină şi de limbă latină) şi dă semn că, în creştinism, va fi existat un program de filosofie cu virtuţi, la scara noastră omenească, de neistovit.

Discuţia de odinioară, în Franţa, nu era menită nici din partea hipercriticilor să conteste posibilitatea şi realitatea filosofiei creştinismului (în creştinism sau creştină, fără ca denominaţiile să fie perfect în sinonimie), nici din aceea a apărătorilor să impună ceea ce se impusese. Bréhier şi Brunschvicg, de o parte, Gilson, Maritain, Nedoncelle, de alta se întâlneau, venind din direcţii opuse, în acelaşi scop anume al justificării critice, de tip epistemologic, a filosofiei creştine.

Filosofiile, aşa zicându-le în continuare, istorice nu aveau nevoie de un examen similar pentru că erau modalităţi de a fi, ca punere a minţii noastre, în alte şi alte „experimente" . Ele ţineau, deci, de starea aporetică a filosofiei însăşi, în urmarea fenomenologiei conştiinţei de a fi şi de a se desăvârşi paradoxal, adică mereu prin depăşirea evidentului şi conceptualizarea ascunsului (de la paradoxos, originar, în contra opiniei, dincolo de ea).

Ideea existenţei unei filosofii creştine determină situarea în alt referenţial, tocmai prin trecerea dincolo, în ordinea profunzimii, de „încercare" , de punere în situaţie şi in doctrinaristic, de acesta într-o logică oarecum ficţionalista ce ar fi dacă? (ce ar fi dacă lucrurile ar sta în acest fel, în altul,

platonic sau aristotelic sau hegelian) de aici şi dificultăţile în identificarea statutului, înmulţite, din interior, de formele istorice ale filosofiei creştine însăşi. Bunăoară, thomismul de azi, exemplifică Berdiaev, este o revenire la „gândirea catolică a Evului Mediu" , barthianismul la „sursele Reformei" . Or, era nevoie de o întoarcere „la origini" pentru o autentică înnoire, mai exact, pentru determinarea „unei mişcări creatoare" în creştinismul de azi. Cercetarea, la nivelul fundamentelor, a ideii de filosofie creştină ţinea ea însăşi de acest program. Aplicat în mai mare măsură ordinii de exerciţiu, Gilson, şi ordinii de specificaţie (sau naturii filosofiei), Maritain, amândoi treceau, la o justificare a filosofiei creştine, totuşi, prea din interiorul filosofiei. Raportul dintre măsurat şi măsură era, orice s-ar spune, inversat. Mai degrabă însă trebuie pornit dinspre *creştinism*, pentru a fi în măsură să justificăm ideea de *filosofie* creştină. Este ceea ce avea să facă Berdiaev, de două ori, memorabil: o dată prin întoarcerea perspectivei, apoi prin aducerea punctului de vedere răsăritean, ortodox.

În formele istorice, deosebirile sunt frapante: corpus-ul areopagitic este stare de filosofie, în timp ce augustinismul, o filosofie; cam la fel palamismul faţă cu thomismul, dar numai exemplele, fie şi cruciale, nu dau, oricât de multe, seamă de întreg. Berdiaev este, din acest punct de vedere, călăuzitor sigur spre „inima caldă a adevărului bine rotunjit" , pentru a zice astfel, după un antic. Dintre cele mai definitorii, *Spirit şi libertate* este pentru un Berdiaev esenţial în perceperea noastră. Gândul ca şi făptuirea traducătorului, părintele Stelian Lăcătuş, se cuvin lăudate, cu siguranţă, pentru această carte la a cărei traducere a ostenit, pentru noi toţi, cu folos.

Gheorghe Vlăduţescu

CUPRINS